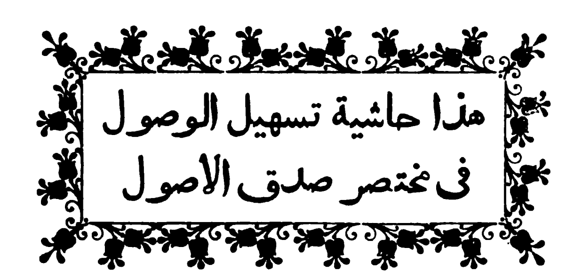


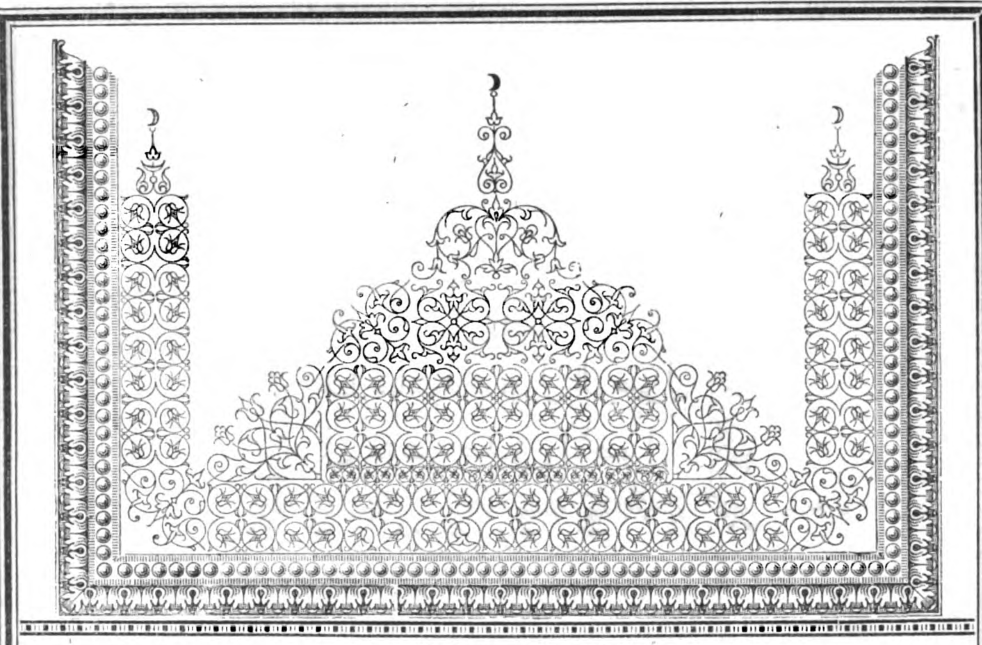
للشيخ الفاضل عبدالرحمن بن عطاء الله على شرح مختصر المنار المسمى بزبدة الاسرار

طبع من جيب المصنف ملا عبد الرحمن الفريد بن ملا عطاء الله المرشد بمطبعة
دومبراوْسكى بمدينة قزان سنة ١٣١٢ من الهجرة النبوية على صاحبها
افضل الصلوة والتحية

باصمه سنه رخصت بيرلدى پيطربورغده ٨ نچى نويابرده ١٨٩٤ نچى سنه‌ده

Дозволено цензурою. С-Петербургъ, 8 Ноября 1894 года.

Типографія Б. Л. Домбровскаго, въ Казани.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هدانا بانوار التوفيق وارشدنا بمجامع الطافه الى بيان الطريق واحكام قواعد الفقه بالايضاح والتحقيق والصلوة والسلام على من هدانا الى الصراط المستقيم بالفرقان ودعانا الى جنات النعيم بالعرفان وعلى آله واصحابه منازل الايقان وبعد فيقول العبد الضعيف ابو الذاكر عبد الرحمن بن عطاء الله بن محمدى البلغارى القورصوى ان اعلى ماتميل الى تحصيله الجوارح مايتوسل به الى غفرانه ويتوصل به الى رضوانه من علم اصول الفقه الذى به يعتلى ذرى الحقايق الاسلامية ومنه يجتلى عرى الدقايق الاحكامية وقد صنف فيه العلماء العظام كتبا معتبرة مطولة ومختصرة وكان مختصر المنار للامام ابى العز طاهر بن حسين الحلبى مع شرحه المسمى بزبدة الاسرار للفاضل ابى الثناء احمد بن محمد الزيلى السيواسى رحمهم الله متداولا فى ديارنا بين العلماء ومعتنا بالتحصيل بين الفضلاء ولكن لم يكن لهذا الكتاب حاشية يحل معاقد الفاظه ويفتح مكنونات اسراره فصرف عنان العناية نحوه قدوة العلماء الشيخ الاجل والدى واستادى سلمه الله واطال بقاه وعلق عليه حاشية محتوية على الفوايد الجليلة خلت عنها الصحف المتداولة متضمنة على ابحاث شريفة لاتوجد فى الاسفار المتطاولة واوضح فيها مااجمله الشارح وذكر ما ابهمه واهمله مراجعا الجملة كتب معتبرة فى هذا الفن وسماها بصدق الاصول ولما احسست فيها الاطناب بايرادما فى الحواشى العديدة وآنست فيها الاسهاب بنقل الروايات الكثيرة خطر ببالى ان اتخذ عنها مختصرا مشتملا على مالابد منه للمتعلمين فلخصت منه بعد الاستخارة من الله هذا المختصر مع زيادات شريفة وتنقيدات لطيفة اقتطفتها من تقارير مشايخنا المحققين ومن زبر ارباب الحواشى والشارحين فجاء بحمد الله على نهج يقبله اربابه من الاخوان ولايرده اصحابه من الخلان واما الذين هم مرضى او على سفر من الحكمة فاولئك عنه مبعدون وسميته بتسهيل الوصول



فى مختصر صدق الاصول والله ولى الهداية والارشاد وعليه التكلان فى سلوك سبيل الرشاد قوله (اعلم ان اصول الشرع) الاصول جمع اصل وهو مايبتنى عليه غيره من حيث يبتنى عليه وانما زدنا هذا القيد لفائدة سنصرح به انشاء الله تعالى والمراد به ههنا الادلة الشرعية التى يبتنى عليه احكام الفروع والشرع بمعنى المشروع مجاز اواللام للجنس او بمعنى الشارع وهو الله تعالى او الرسول صلى الله عليه وسلم فاللام للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء

(قوله اعلم كلمة تذكر تنبيها على ان مابعده مما يجب الاصغاء اليه كما فى فاعلم انه لا اله الا الله فان المراد بهذا الامر ترغيب امته اذ الامر بالامام المبتوع يستلزم الامر بالتابع فيما لم يكن خصيصا فليس المراد بها مخاطبا بعينه كقوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار اذ هو لمن يتأتى منه الرؤية صرح به القاضى فى مواضع فى تفسيره (قوله ان اصول الشرع) ومما ينبغى ان يعلم فى هذا المقام ان علم اصول الفقه علم يبحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام فموضوعه على المختار هو الادلة والاحكام وان خص بعضهم على الادلة من حيث اثباته للاحكام والاحكام انما تذكر فى فن الاصول استطرادا لكن المختار هو الاول لان جميع مباحث اصول الفقه راجعة الى مباحث الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام ومن حيث ثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت فيكون موضوعه الادلة من حيث الاثبات والاحكام من حيث الثبوت كذا فى التوضيح والتلويح (قوله وهو ما يبتنى عليه غيره) اى فى اللغة مايبتنى عليه غيره ونقل فى العرف الى معان منها الراجح كما فى قولهم الاصل فى الكلام الحقيقة اى الراجح والمستصحب الحاء بفتح المهملة ومستصحب الشىء حاله الذى كان عليه قبل حاله الطارى لان الشىء يدعوه الى الصحبة لولم يكن هذا الطارى كما يقال طهارة الماء اصل والقاعدة كما يقال اباحة الميتة للمضطر خلاف الاصل اى القاعدة المستمرة والدليل كما يقال الاصل فى هذه المسئلة الكتاب والسنة ولما كان النقل خلاف الاصل لايصرف اللفظ الى المعانى المنقولة الامع وجود صارف ولم يوجد لم يحمل الشارح كلام المص اليها (قوله مايبتنى عليه) على بناء المعلوم يقال بناه فابتنى او المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها (قوله والمرد به ههنا الادلة الخ) اى المعنى اللغوى فان الابتنا وان كان شاملا للحسى كما هو شامل للعقلى الا ان الاضافة الى المعنى العقلى كالفقه والشرع تخصه بالعقلى قال فى المسلم ان الاصل اذا اضيف الى العلم فالمراد منه دليله فلا حاجة الى حمل اللفظ على المعانى المنقولة من غير ضرورة

(والشرع بمعنى المشروع مجاز او اللام للجنس او بمعنى الشارع وهو الله تعالى او الرسول صلى الله عليه وسلم فاللام للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء والاظهر انه وان كان فى الاصل مصدر الكنه غلبت الاسمية فجعل علما لهذا الدين القويم بشهادة العرف واللغة اما العرف فيقال شرع محمد صلى الله عليه وسلم وشريعته ويراد دين محمد صلى الله عليه وسلم واما اللغة

١ قال فى كشف الظنون ان مباديه ماخوذة من العربية وبعض من العلوم الشرعية كاصول الكلام والتفسير والحديث وبعض من العقلية والغرض منها تحصيل ملكة استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها الاربعة وفائدته استنباط الاحكام على وجه الصحة انتهى والمص رحمه الله ذكر اولا احوال الادلة فى صدر الكتاب وانواعه بجميع مباحثه المتعلقة بها ثم ذكر احوال الاحكام الثابتة بتلك الادلة فى آخره مع ما يتعلق به الاحكام على ماسيجىء تفصيله انشاء الله صدق الاصول

قال فى الصحاح الجوهرى الشريعة ماشرع الله الى عباده من الدين فيكون المعنى على الوجوه الثلثة ادلة احكام المشروعة اوادلة الشارع اوادلة الدين المسمى بالشرع

(قوله والشرع) دفع دخل وهوان الشرع فى اللغة الاظهار فلامعنى لاصول الشرع اى ادلة الاظهار (قوله بمعنى المشروع) فالمعنى الادلة التى تثبت المشروعات بها هذه الاربعة (قوله فيكون اللام للجنس) اى ليس للعهد لعدم القرينة ولاللاستغراق فان من الاحكام المشروعة مسئلة التوحيد والصفات وهى مثبتة للادلة لاثابتة بها فاما ان يشار بها الى نفس المهية من حيث هى هى اومن حيث تحققها فى ضمن بعض الافراد فيتحقق العهد الذهنى والمعنى ادلة جنس الاحكام المشروعة (قوله اوبمعنى الشارع) فالمعنى ادلة الشارع التى نصبها على المشروعات هذه الاربعة (قوله والاظهر) آه وجه الظهور التحرز عن المجاز فى الطرف وانما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا العامة الاصوليين لعدم اختصاص هذه الادلة سوى القياس بالفقه المصطلح بل هى حجة فيما سواه من الاصول والاخلاق (الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس) قدم الكتاب لانه اصل من كل وجه واخر السنة لتوقف حجيتها عليه واخر الاجماع منهما لتوقف حجيته عليهما ثم اخر القياس لانه فرع بالنسبة الى الادلة الثلثة المتقدمة لان حكمه مستفاد منها فى كل حادثة ولذلك تراه غير مثبت اذلامدخل للرأى فى اثبات الاحكام بل هو مفوض الى من لايشرك فى حكمه احدا الامن ارتضى من رسول ومن ثم فصل فى المنتخب عنه ونص حيث قال اصول الشرع ثلاثة والاصل الرابع القياس اشارة الى ماصرحنا وذلك بعد ثبوت حجيته بالكتاب والسنة

(قوله لانه اصل من كل وجه) اى من حيث الاثبات والاظهار ومن حيث انه لافرعية له فى غيره من الادلة الثلثة وامافرعيته الى الادلة العقلية فسيذكره الشارح (قوله لتوقف حجيتها عليه) يعنى ان فيها جهتين الاصلية لانه يستند اليها احكام الفرع وجهة الفرعية لان حجيتها ثابتة بالكتاب وكذا الكلام فى الاجماع (قوله لان حكمه مستفاد منها فى كل حادثة) من جهة ان الاستدلال به موقوف على علة مستنبطة من مواردها فالحكم فى الحقيقة لها ولذا قيل انه مظهر لامثبت وان اثره فى تعميم الحكم لااثباته فهذا معنى فرعيته من وجه لاثبوت حجيته لشئ آخر والا كان السنة والاجماع كذلك فلايرد ان الفرعية من جهة كالحجية لاينافى الاصالة من اخرى واما اصليته فمن جهة اسناد الحكم اليه ظاهرا ولان الثلثة الاول اصول مطلقة مثبتة ومظهرة فى العلميات والعمليات على كل من يؤمن بالكتاب ويفهم الخطاب والقياس يختص المجتهد ويظهر به الحكم ولايثبت والآيات والاخبار الدالة على حجية هذه الادلة الثلاثة لكل من يؤمن بالكتاب والسنة اكثر من احاطة العد وحصر الاحصاء (قوله ولذلك تراه غير مثبت) بل المثبت فى

١ قال المحقق ابو النصر الدين كالشريعة يشمل اصوله كتوحيد الله والايمان برسله وكتبه ويوم الجزاء وسائر مايكون الرجل باقامته مسلما قالوا هذا الاصل لايختلف باختلاف الامم كما قال الله تعالى شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذين اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولاتتفرقوا فيه وفروعه مما يرجع الى مصالح الامم على حسب اختلاف احوالنا وانها متفاوتة قال الله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا صدق الاصول

١ والقياس اظهار حكم احد الشيئين بمثل علة فى الاخر يعنى ان ثبوت الحكم فى اخر الشيئين بسبب اشتراك فى علة حاصلة فى احدهما وذلك الاخر فرع واحد الشيئين اصل لهو قياس ذلك الاخر على الاحد اظهار لاشتراكهما بسبب اشتراك علتهما نظير القياس المستنبط من الكتاب قياس حرمة اللواطة مع النساء على حرمة الوطى فى حالة الحيض بعلة الاذى المستفادة من قوله تعالى قل هو اذى والقياس المستنبطة من السنة قياس حرمة تفاضل الحبوبات الغير المنصوصة عليها على حرمة التفاضل فى الاشياء المنصوصة عليها بقوله عليه السلام الحنط بالحنطة الخ بعلة القدر والجنس عندنا والقياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام امته التى وطئها المستفادة من الاجماع بعلة الجزئية والبعضية صدق الاصول

الفرع

الفرع دليل الاصل و القياس مظهر بنفوذ حكم الاصل على الفرع بعلة مشتركة فان قيل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء يقتضي ثبوت جميع المشروعات بالكتاب فكيف يكون السنة و الاجماع مثبتا بل يلزم ان يكونا مظهرين لما اثبت الكتاب كالقياس يقال ان الاصلين يثبتان للحكم ولو عند عدم الوقوف لدلالة الكتاب على ذلك الحكم ولا كذلك القياس اذ لابد فيه من اصل و استخراج الحكم عنه ذكره العلامة ابو النصر القورصوى (قوله ومن ثم فصل) الخ ردا على منكري القياس تصريحا او المصيره اكتفى في هذا المختصر في الرد بجعله في المرتبة الواحدة في كونها دليلا

(بخلاف الاجماع فانه لايتوقف في كل واقعة عليهما بعد ما نطقا بحجيته فعلم ان كون الاشياء المتقدمة اصولا بالنسبة الى فروع واما بالنسبة الى غيره ففروع ايضا فيكون اصول الفقه من الاضافيات اصول بالنسبة الى فروع الاحكام وفروع بالنسبة الى اصول الكلام ولا حرج فيه اما كونها اصولا فغنى عن البيان لظهور ابتناء الاحكام عليها و اما كونها فروعا فلان السنة انما يثبت حجيتها بالكتاب اى بقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وثبتت حجية الاجماع بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وحجية القياس بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار و اذا عرفت فروعية الادلة الثلاثة بالنسبة الى الكتاب فاعلم ان حجية الكتاب موقوفة على كونه منزلا من الله تعالى على رسوله وذلك موقوف على ثبوت الرسالة الموقوفة على اثبات الصانع وهذه الثلاثة من اصول مسائل الكلام فيكون اصول الفقه باسرها فروع الكلام بعضها بالذات وبعضها بالوسطة تامل

(قوله بخلاف الاجماع) دفع سؤال يرد على وجه كون القياس فرعا للثلاثة بان الاجماع ايضا يحتاج الى السنة عند المختار فلا يكون الاجماع مثبتا بل مظهرا فقط وحاصل الجواب ان الاجماع لا يحتاج في الدلالة الى شيء كالقياس بل في الوجود ولانه يفيد القطع بخلافه و اورد على الحصر على الاربعة بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحرى وباثار الصحابة واجابوا عنه بان هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا فقد صارت شريعة لنا اذ اقصها الله ورسوله من غير انكار و التعامل ملحق بالاجماع العملي و الاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلائل كما في الاصول الثلثة و العمل بالتحرى عمل بالسنة لانها وردت في جوازه عند الحاجة و العمل بالاثار عمل بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم (قوله بقوله تعالى وكذلك جعلناكم الاية) وبما اخرجه الترمذي عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة (قوله بقوله تعالى فاعتبروا الاية) ولحديث معاذ رضى الله عنه ولما اجمع جميع الصحابة و التابعين على التعبد بالقياس (قوله فاعلم ان حجية الكتاب موقوفة) الخ هذا هو المشهور في الكتب الكلامية و اما المحققون و اصحاب اهل الحديث ان اثبات الصانع لا يلزم ان يكون بادلة عقلية مقررة في اصطلاح اهل الكلام و انما يحتاج الى هذه الادلة لرد

وحاصل الجواب ان الاجماع لا يتوقف في كل حادثة على دلالة السند على الحكم بعدما نطق النص بحجية الاجماع بل يتوقف على تحقق الاجماع على حكم شرعي بعد وجود سند في النص كيف ما كان دلالة السند على ذلك الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند و الالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلاثة و العلة المستنبطة منها و ثبوت الحكم منبى على دلالة النص الوارد في اصله بخلاف الاجماع لان كونه حجة ليس منبيا على دليله اى سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة صدق الاصول

شبهة الملاحدين واصحاب المذاهب الباطلة وعند المؤمن الموحد مركوز فى طبيعته ومحفوظ فى قلوبه ان القرآن كلام الله تعالى وان محمدا رسول الله تعالى فكلما ادى اليه دلالة احدهما فهو ثابت حق وكلما خالف كليهما فهو باطل واما كون القرآن كلام الله فان من تامل فى كمال بلاغة القرآن ونهاية فصاحته بحيث يعجز الاتيان بمثله مشتملا على الانباء بما كانوا من اخبار القرون السالفة والامم الهالكة ومنطويا من الاخبار بالمغيبات وما لم يكن فوجد كما ورد على الذى اخبر اضطر على التصديق بانه من كلام الله تعالى مع ما تفكر بان النبى صلى الله عليه وسلم اتاه لا يتعلم عن الغير وانه امى لا يقرأ ولا يكتب ولا اشتغل بمدارسة ولم يغب منهم ولا جهل حاله احد منهم حتى يظن انه عليه اسلام تعلم عن علماء اليهود واحبار النصارى واما كون نبينا صلى الله عليه وسلم رسول الله حقا فان من شاهد احواله وادابه وعاداته وسجاياه وسياسته لاصناف الخلق وقوده اياهم الى طاعته مع ما يحكى من عجايب اجوبته فى مضايق الاسولة وبدايع تدبيراته فى مصالح الخلق ومحاسن اشاراته فى تفصيل ظاهر الشرع لم يبق له ريب ولا شك فى ان ذلك لم يكن مكتسبا بحيلة تقوم بها القوة البشرية بل لا يتصور ذلك الا باستمداد من تأييد سماوى وقوة الهية وقد جعل صاحب المواقف هذا الاستدلال مسلكا ثانيا فى اثبات النبوة وقرره السيد السند فى شرحه بمثل ما اسلفنا عليك وحققه الامام حجة الاسلام فى كتابه المنقذ عن الضلال تحقيقا بليغا وفصل فى الاحياء وقال المحقق ابو النصر فى شرحه للعقايد ثم من يخالفنا فيه فانما يخالفنى بلسانه وحبط فى عقله ولو تركنا ما علمنا ضرورة لمخالفتهم للزمهم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية

ولما الف المصنف ره الاصول نشرها مرتبا فقال (اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول عنه صلى الله عليه وسلم نقلا متواترا) واحترز بالمكتوب من الوحى الغير المتلو الداخل تحت المنزل كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فى كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وهى ليست من القرآن المكتوب فى المصاحف لانها نسخت تلاوته وبقى حكمه ولهذا يشترط التتابع فيها واحترز بالنقل المتواتر من القراءة التى ثبت بالآحاد كقراءة ابى رضى الله عنه فى قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات لان ما دون المتواتر لا يوجب الايقان ولهذا لم يشترط التتابع فى قضائه لئلا يفضى الى الزيادة على النص بخبر الواحد وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه مشهورة فيجوز الزيادة بها على النص اذ المشهور وان كان احاد الاصل لكنه متواتر الفرع حتى قال الجصاص انه احد قسمى المتواتر وانما اقتصر المص ره عن القيود اللازمة لان القرآن يعرفه كل احد ولذا جعل تعريفه تعريفا لفظيا

قوله اما الكتاب فالقرآن اه) الكتاب مصدر يطلق على كل مكتوب وفى عرف الشرع غلب على كتاب الله تعالى كما غلب فى عرف قدماء الحنفية على مبسوط محمد بن الحسن وفى عرف متأخريهم على مختصر ابى الحسين القدورى وفى عرف اهل العربية على كتاب سبويه فلما قال المص ره فالقرآن تعين منه المراد وهو كتاب الله دون غيره من معانيه ويختص باسم

المصحف

١ كما انك اذا عرفت الفقه والطب يمكنك معرفة الفقهاء والاطباء كفقاهة ابى حنيفة ره وطبابة جالينوس معرفة بالحقيقة لا بالتقليد على الغير بل بالبحث عن احوالهما لمطابقة احوالهما على معنى الفقه والطباوة كذلك اذا عرفت معنى النبوة والرسالة يمكنك معرفة الانبياء بعد معرفة احوالهم بما تواتر عنهم ولذلك كان الشرع اجل الماء خذ التى يعض عليها بالنواجذ فى اصول الدين وفروعه وفيه كل الكفاية وتمام الهداية كما قال سبحانه قل ان هدى الله هو الهدى وقال تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وقال تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياً ونظير ذلك مثل ثلثة يدعى حفظ القران الاول يجعل دليل دعواه ان يقرأ من اوله الى آخره والثانى يجعل دليله تقليب الحجر انسانا او بالعكس والثالث لم يقم دليلا اصلا سوى الدعوة الى التقليد وليت شعرى فعليك بايهم اشد تصديقا واكثر اطمئنانا صدق الاصول

المصحف وهما معلومان عند كل احد فلا يحتاج الى تعريفه بالمهية المختصة به بل الى تعيين محتملاته والتنبيه على المعنى المراد باحضاره فى الذكر فقوله فالقرآن تعريف لفظى و الباقى رسمى وصفا كاشفا وتحقيق المقام ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل اى المجموع المعين نوعا من كلام الله تعالى والقرآن اشهر فيه من الكتاب والكلى المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى وهو المناسب لغرض الاصوليين لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة فى المصاحف والنقل بالتواتر وبعضهم الانزال والاعجاز وبعضهم اقتصر على النقل فى المصاحف تواترا وقال مشايخنا هو القرآن المنزل على رسولنا المكتوب فى المصاحف المنقول تواترا بلا شبهة قصدا الى زيادة التوضيح ولان المقصود تعريفه لمن لم يدرك بزمن النبوة والكتابة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين فى محله فالاعتراض بانه دورى مما لا يلتفت اليه هذا (ثم القرآن مصدر كالغفران بمعنى المقروء كما فى قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ويستعمل بمعنى المقروء كما فى قوله تعالى قرآنا عربيا والغالب فى هذا المعنى اسم الكتاب وبمعنى المكتوب كما فى قوله عليه السلام لا تسافروا بالقرآن الى ارض العدو والغالب فيه اسم المصحف وبمعنى الكلام الازلى وهو الصفة القديمة لله تعالى والمعنى الحقيقى للفظ القرآن والكلام مجاز فى الكتاب والمصحف بعلاقة الدلالة وهو التحقيق عند ائمتنا الحنفية (قوله المنزل على الرسول) من الانزال او التنزيل احترز به عما نزل على غير نبينا من الانبياء عليهم السلام واللام بدل من الاضافة او العهد وبقوله المنزل من الوحى الذى ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل نظمه ومعناه والوحى الذى ليس بمتلو لم ينزل الا معناه كالاحاديث القدسية ويخرج الثابت بالآحاد من القراآت والسنن ايضا لان المراد من المنزل المحقق منزليته لفظا لا ما ادعى او ثبت منزليته معنى فقط وكذا المنسوخ تلاوته لان منزليته لم يتواتر فلم يتحقق افاده العلامة الفنارى (قوله المكتوب فى المصاحف) هذا القيد ان كان من المص كما فى النسخ التى بايدينا فيخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وان كان من الشارح كما هو المقرر عند الشيخ الوالد سلمه الله فهو مما لا حاجة اليه للاحتراز لاستغناء القيود المتأخرة عنه لدخول منسوخ التلاوة فى الشواذ لانه ليس فى ما نقل متواترا منسوخ التلاوة وايضا الاحتراز بهذا القيد من الوحى الغير المتلو والتمثيل عليه بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه والتعليل بقوله لانهما نسخت تلاوته لا يخلو عن حزازة (قوله من القراءة التى ثبت بالآحاد) او بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه من القراآت الشاذة كمتتابعات فى قضاء رمضان وفى كفارة اليمين فلا حاجة الى التأكيد بقوله بلا شبهة لحصول المقصود بدونها (قوله لئلا يفضى الى

١ وبعضهم قالوا بالاشتراك اللفظى كما بين فى موضعه وعلى كلا التقديرين فالمراد عند الاصوليين ما هو بمعنى المصحف بقرينة توصيفهم بالنزول والنقل لان غرضهم استخراج الاحكام الشرعية ببيان انواع دلالة الكلمات على معانيها وقال بعضهم نقلا عن التفسير الكبير انه غير مهموز من القرن على وزن فعال بمعنى المقرون يطلق على كلام الله تعالى لان آياتها مقرونة بعضها ببعض صدق الاصول

٢ فرقوا بينهما بان النزول يستعمل فيما يكون النزول فيه دفعة واحدة والتنزيل على ما ينزل على سبيل التدريج فكلاهما جايز لان القرآن نزل من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا دفعة واحدة ومنه الى نبينا آية آية بحسب المصالح والحوايج صدق الاصول

٣ المراد من المصاحف المصاحف العثمانية المتعارف عند القرآ وعند الناس وهى معلوم لا يحتاج الى التعريف بما كتب فيه القرآن حتى يلزم عليه الدور ويحتمل ان يراد باللام الجنس ولا يضر تعميمه لغير القرآن لخروجه بالقيد الاخير صدق الاصول

شبهة الملاحدين واصحاب المذاهب الباطلة وعند المؤمن الموحد مركوز فى طبيعته ومحفوظ فى قلوبه ان القرآن كلام الله تعالى وان محمدا رسول الله تعالى فكلما ادى اليه دلالة احدهما فهو ثابت حق وكلما خالف كليهما فهو باطل واما كون القرآن كلام الله فان من تامل فى كمال بلاغة القرآن ونهاية فصاحته بحيث يعجز الاتيان بمثله مشتملا على الانباء بما كانوا من اخبار القرون السالفة والامم الهالكة ومنطويا من الاخبار بالمغيبات وما لم يكن فوجد كما ورد على الذى اخبر اضطر على التصديق بانه من كلام الله تعالى مع ما تفكر بان النبى صلى الله عليه وسلم اتاه لا يتعلم عن الغير وانه امى لا يقرأ ولا يكتب ولا اشتغل بمدارسة ولم يغب منهم ولا جهل حاله احد منهم حتى يظن انه عليه السلام تعلم عن علماء اليهود واحبار النصارى واما كون نبينا صلى الله عليه وسلم رسول الله حقا فان من شاهد احواله وادابه وعاداته وسجاياه وسياسته لاصناف الخلق وقوده اياهم الى طاعته مع ما يحكى من عجايب اجوبته فى مضايق الاسولة وبدايع تدبيراته فى مصالح الخلق ومحاسن اشاراته فى تفصيل ظاهر الشرع لم يبق له ريب ولا شك فى ان ذلك لم يكن مكتسبا بحيلة تقوم بها القوة البشرية بل لا يتصور ذلك الا باستمداد من تأييد سماوى وقوة الهية وقد جعل صاحب المواقف هذا الاستدلال مسلكا ثانيا فى اثبات النبوة وقرره السيد السند فى شرحه بمثل ما اسلفنا عليك وحققه الامام حجة الاسلام فى كتابه المنقذ عن الضلال تحقيقا بليغا وفصل فى الاحياء وقال المحقق ابو النصر فى شرحه للعقايد ثم من يخالفنا فيه فانما يخالف بلسانه وحبط فى عقله ولو تركنا ما علمنا ضرورة لمخالفتهم للزمهم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية

ولما الف المصنف ره الاصول نشرها مرتبا فقال (اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول عنه صلى الله عليه وسلم نقلا متواترا) واحترز بالمكتوب من الوحى الغير المتلو الداخل تحت المنزل كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فى كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وهى ليست من القرآن المكتوب فى المصاحف لانها نسخت تلاوته وبقى حكمه ولهذا يشترط التتابع فيها واحترز بالنقل المتواتر من القراءة التى ثبت بالآحاد كقراءة ابى رضى الله عنه فى قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات لان ما دون المتواتر لا يوجب الايقان ولهذا لم يشترط التتابع فى قضائه لئلا يفضى الى الزيادة على النص بخبر الواحد وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه مشهورة فيجوز الزيادة بها على النص اذ المشهور وان كان احاد الاصل لكنه متواتر الفرع حتى قال الجصاص انه احد قسمى المتواتر وانما اقتصر المص ره عن القيود اللازمة لان القرآن يعرفه كل احد ولذا جعل تعريفه تعريفا لفظيا

قوله اما الكتاب فالقرآن اه) الكتاب مصدر يطلق على كل مكتوب وفى عرف الشرع غلب على كتاب الله تعالى كما غلب فى عرف قدماء الحنفية على مبسوط محمد بن الحسن وفى عرف متأخريهم على مختصر ابى الحسين القدورى وفى عرف اهل العربية على كتاب سبويه فلما قال المص ره فالقرآن تعين منه المراد وهو كتاب الله دون غيره من معانيه ويختص باسم

المصحف

١ كما انك اذا عرفت الفقه والطب يمكنك معرفة الفقهاء والاطباء كفقاهة ابى حنيفة ره وطبابة جالينوس معرفة بالحقيقة لا بالتقليد على الغير بل بالبحث عن احوالهما لمطابقة احوالهما على معنى الفقه والطباوة كذلك اذا عرفت معنى النبوة والرسالة يمكنك معرفة الانبياء بعد معرفة احوالهم بما تواتر عنهم ولذلك كان الشرع اجل الماء خذ التى يعض عليها بالنواجذ فى اصول الدين وفروعه وفيه كل الكفاية وتمام الهداية كما قال سبحانه قل ان هدى الله هو الهدى وقال تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وقال تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء ونظير ذلك مثل ثلثة يدعى حفظ القران الاول يجعل دليل دعواه ان يقرأ من اوله الى آخره والثانى يجعل دليله تقليب الحجر انسانا او بالعكس والثالث لم يقم دليلا اصلا سوى الدعوة الى التقليد وليت شعرى فعليك بايهم اشد تصديقا واكثر اطمئنانا صنق الاصول

المصحف وهما معلومان عند كل احد فلا يحتاج الى تعريفه بالمهية المختصة به بل الى تعيين محتملاته والتنبيه على المعنى المراد باحضاره فى الذكر فقوله فالقرآن تعريف لفظى والباقى رسمى وصفا كاشفا وتحقيق المقام ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل اى المجموع المعين نوعا من كلام الله تعالى والقرآن اشهر فيه من الكتاب والكلى المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى وهو المناسب لغرض الاصوليين لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة فى المصاحف والنقل بالتواتر وبعضهم الانزال والاعجاز وبعضهم اقتصر على النقل فى المصاحف تواترا وقال مشايخنا هو القرآن المنزل على رسولنا المكتوب فى المصاحف المنقول تواترا بلا شبهة قصدا الى زيادة التوضيح ولان المقصود تعريفه لمن لم يدرك بزمن النبوة والكتابة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين فى محله فالاعتراض بانه دورى مما لا يلتفت اليه هذا (ثم القرآن مصدر كالغفران بمعنى المقروء كما فى قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ويستعمل بمعنى المقروء كما فى قوله تعالى قرآنا عربيا والغالب فى هذا المعنى اسم الكتاب وبمعنى المكتوب كما فى قوله عليه السلام لا تسافروا بالقرآن الى ارض العدو والغالب فيه اسم المصحف وبمعنى الكلام الازلى وهو الصفة القديمة لله تعالى والمعنى الحقيقى للفظ القرآن والكلام مجاز فى الكتاب والمصحف بعلاقة الدلالة وهو التحقيق عند ائمتنا الحنفية (قوله المنزل على الرسول) من الانزال او التنزيل احترز به عما نزل على غير نبينا من الانبياء عليهم السلام واللام بدل من الاضافة او العهد وبقوله المنزل من الوحى الذى ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل نظمه ومعناه والوحى الذى ليس بمتلو لم ينزل الا معناه كالاحاديث القدسية ويخرج الثابت بالآحاد من القراآت والسنن ايضا لان المراد من المنزل المحقق منزليته لفظا لا ما ادعى او ثبت منزليته معنى فقط وكذا المنسوخ تلاوته لان منزليته لم يتواتر فلم يتحقق افاده العلامة الفنارى (قوله المكتوب فى المصاحف) هذا القيد ان كان من المصنف كما فى النسخ التى بايدينا فيخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وان كان من الشارح كما هو المقرر عند الشيخ الوالد سلمه الله فهو مما لا حاجة اليه للاحتراز لاستغناء القيود المتأخرة عنه لدخول منسوخ التلاوة فى الشواذ لانه ليس فى ما نقل متواترا منسوخ التلاوة وايضا الاحتراز بهذا القيد من الوحى الغير المتلو والتمثيل عليه بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه والتعليل بقوله لانهما نسخت تلاوته لا يخلو عن حزازة (قوله من القراءة التى ثبتت بالآحاد) او بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه من القراآت الشاذة كمتتابعات فى قضاء رمضان وفى كفارة اليمين فلا حاجة الى التأكيد بقوله بلا شبهة لحصول المقصود بدونها (قوله لئلا يفضى الى

---

١ وبعضهم قالوا بالاشتراك اللفظى كما بين فى موضعه وعلى كلا التقديرين فالمراد عند الاصوليين ما هو بمعنى المصحف بقرينة توصيفهم بالنزول والنقل لان غرضهم استخراج الاحكام الشرعية ببيان انواع دلالة الكلمات على معانيها وقال بعضهم نقلا عن التفسير الكبير انه غير مهموز من القرن على وزن فعال بمعنى المقرون يطلق على كلام الله تعالى لان آياتها مقرونة بعضها ببعض صدق الاصول

٢ فرقوا بينهما بان النزول يستعمل فيما يكون النزول فيه دفعة واحدة والتنزيل على ما ينزل على سبيل التدريج فكلاهما جايز لان القرآن نزل من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا دفعة واحدة ومنه الى نبينا آية آية بحسب المصالح والحوايج صدق الاصول

٣ المراد من المصاحف المصاحف العثمانية المتعارف عند القرآء وعند الناس وهى معلوم لا يحتاج الى التعريف بما كتب فيه القرآن حتى يلزم عليه الدور ويحتمل ان يراد باللام الجنس ولا يضر تعميمه لغير القرآن لخروجه بالقيد الاخير صدق الاصول

الزيادة على النص) لان الزيادة على النص نسخ والنسخ لايجوز الافيما كان مساويا على الاصل فى القوة والضعف واما كونه زيادة عليه لان الفاء يدل على ان تمام جزاء من افطر بعذر السفر والمرض العدة من ايام اخر سواء كان متتابعا اوغير متتابع واذا قيد بالتتابع بقراءة ابى رضى الله عنه كان زيادة على النص ونسخا لاطلاق النص وذلك غير جائز بخبر الواحد

(قوله وقراءة ابن مسعود الخ) جواب عن مقدر وهوان قراءة ابن مسعود رضى الله عنه ليست بمتواتر بل من جملة خبر الواحد فكيف يجوز بها الزيادة على النص (قوله اذ المشهور وان كان احاد الاصل الخ) ولذا اكد بقوله بلاشبهة لشبهة كونه متواترا ولكن لما كان المتبادر من التواتر ماكان متواترا فى كل عصر اسقط المص ره روما للاختصار وزاد فى الاصل قطعا لشبهة الاحتمال

(وهو نظم ومعنى) اى القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا عند الجمهور لحصول الاعجاز فيهما وتعلقه بالفصاحة والبلاغة ولذا قال البيانيون البلاغة صفة راجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى بالتركيب فعلم ان القرآن اسم للنظم والمعنى لاللمعنى فقط وهو الصحيح من قول امامنا ابى حنيفة ره لكنه يدعى جواز سقوط فرضية النظم رخصة فى حق جواز الصلوة خاصة فى قول وان روى رجوعه الى قولهما وعليه الاعتماد فوزان المعنى مع النظم كوزان التصديق مع الاقرار فى جواز سقوط الثانى دون الاول منهما ولايلزم من جواز السقوط رخصة اختصاصه بالعذر كالاقرار بدليل جواز المسح على الخف من غير عذر

(قوله اسم للنظم والمعنى جميعا) لا انه اسم للنظم فقط كما ينبىء عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ كما يتوهم من تجويز ابى حنيفة ره القراءة بالفارسية ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة بل هو موضوع للفظ والمعنى جميعا معا لان الاوصاف المذكورة جارية فى المعنى تقديرا بواسطة جريانها فى دوالها وانما كان اسما للنظم والمعنى جميعا لان غرض الاصوليين الاستدلال على الحكم الشرعى وهو لايكون الا بالنظم الدال على المعنى القديم لاباعتبار احد الثلاثة (فان قلت ان كلام الشارح يدل على ان الكتاب اسم لمجموع النظم والمعنى معا وهو مناف لتعريفهم الكتاب بكونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر ولاريب ان هذا ليس صفة للمجموع بل صفة للفظ الدال على المعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهى راجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى قلنا اراد الشارح بقوله اسم للنظم والمعنى اللفظ الدال على المعنى كما ذكره كثير من المتأخرين بدليل تعريفهم بالنظم المنزل المكتوب ونحوه مما يقتضى كونه عبارة عن النظم الدال على المعنى الا ان تعبير المص والشارح لدفع التوهم الناشى من كلام ابى حنيفة ره بجواز القراءة بالفارسية فى الصلوة ان القرآن اسم للمعنى خاصة ولتنصيص مدخلية المعنى باعتبار دلالة

اللفظ

---

١ وقال بعض الشارحين وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولهذا لا يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء بها فى الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحايض والنفساء والاصح انها من القرآن وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها فى الصلوة لعدم كونها آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب واختيه بقصد التبرك لا بقصد التلاوة صدق الاصول

٢ المتواتر مابلغ رواته فى الكثرة فى كل عهد الى ان يحيل العادة تواطئهم على الكذب وخبر الواحد مالم يجمع شروط التواتر فيه كذا فى بعض شروح المنار فعلى هذا يكون الخبر المشهور قسما من الخبر الواحد وهو ماحصل له صفة التواتر بعد القرن الاول واما المشهور عند الفقهاء ان خبر الواحد مانقل الينا من غير تواتر فى كل عصر صدق الاصول

٣ والمراد بالنظم اللفظ الا ان فى اطلاق اللفظ على القرآن سؤ ادب لان اللفظ فى اللغة الرمى والاسقاط من الفم والقرآن مرفوع لا يرمى ومحفوظ لا يسقط فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمى فكذا النظم يطلق على الشعر وقد قال الله تعالى وما هو بقول شاعر وما علمناه الشعر وما ينبغى له فهذا احق بالاحتراز عنه اجيب بان النظم حقيقة فى اللؤلؤ المجموع فى السلك وفيه اشارة الى تشبيه الكلمات بالدر ومجاز فى الشعر واللفظ حقيقة فى الرمى مجاز فى التكلم والمتبادر هى الحقيقة صدق الاصول

اللفظ عليه فان قيل هل لم يكن المجموع معجزا ايضا قلنا نعم مجموع اللفظ والمعنى معجز ايضا بل المعنى نفسه ايضا معجز من جهة اخباره عن الغيب واحاطته علوم الاولين والآخرين وغيرهما مما يوجب الاعجاز لكن المشايخ اختاروا فى سبب اعجاز القرآن بلاغته وفصاحته وكانت الاحكام فى نظر الاصوليين منوطة بالكلام اللفظى دون الازلى فجعلوا القرآن اسماله واعتبروا فى

تفسيره مايميزه عن المعنى القديم هذا (قوله لكنه يدعى جواز سقوط فرضية النظم رخصة) فيه اشارة الى ان النظم معتبر فى القراءة عنده ايضا الا انه رخص فى اسقاط لزوم النظم فى القراءة لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود فى حالة المناجات ورخصة الاسقاط لايختص بالعذر كما سيأتى عن الش وحاصله ان النظم وان كان معدوما عند قراءته بغير العربية لكنه اعتبر الشارع عدمه موجودا حكما لحصول المقصود الاصلى من القراءة وهو المناجات بملاحظة المعانى الاصلية فلايرد عليه ان ماقاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف القرآن بكونه عربيا ولايرد ايضا ان المعنى ان كان قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن وعدم صدق الحد وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلوة (قوله خاصة) انما قال خاصة لانه جعله لازما فى غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحايض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم فان قيل المتأخرون على انه تجب سجدة التلاوة بالقراءة الفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم فى ذلك ايضا فلايصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لانص عنهم فى ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعنى المعنى كذا فى التلويح ثم الخلاف فيمن لايتهم بشىء من البدع وقد تكلم بالفارسية فى الصلوة بكلمة او اكثر غير مأولة ولايحتمله المعانى وزاد بعضهم ولم يختل نظم القرآن زيادة الاختلال بان قرأ مكان قوله معيشة ضنكا تنكا اومكان جزاء سزاء اما لو قرأ تفسير القرآن فلايجوز بالاتفاق وعن الامام محمد بن الفضل ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير تعمد والا لكان مجنونا فيداوى اوزنديقا فيقتل

(قوله وعليه الاعتماد) اى على الرجوع رويه ابوعصمة نوح بن مريم المروزى وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى ويؤيده ماصح عن ابى يوسف وزفر رحمهما الله انهما ما اختارا قولا يخالف جميع اقوال ابى حنيفة ره قط ومذهبهما انه لايجوز القراءة بغير العربية (قوله فوزان المعنى الخ) الوزان مصدر قولك وزان الشىء اى ساواه فى الوزن وقد يطلق على النظير باعتبار كون المصدر بمعنى اسم الفاعل وقد يطلق على مرتبة الشىء اذا كانت مساوية لمرتبة شىء آخر فى امر من الامور وهذا المعنى الاخير هو المراد ههنا

ولما لم يعرف معرفة الاحكام الشرعية الا بمعرفة اقسام النظم والمعنى شرع فى التقسيم فقال (واقسامهما اربعة) اى اقسام النظم والمعنى بحسب الافضاء الى احكام الشرع اربعة والا فاقسامه لاتحصى من القصص والامثال والمواعظ وغيرها (الاول) منها فى وجوه النظم

١ وفى حاشية المرجانى قال فى الكشاف والمدارك اجاز ابو حنيفة ره القراءة بالفارسية على شروط وهى ان يؤدى القارى المعانى على كما لها من غير ان يحزم منها شيئا قالوا وهذه الشريطة تشهد انها اجازة كلا اجازة لان فى كلام العرب خصوصا فى القرآن الذى معجز بفصاحته وغرابة نظمه واساليبه من لطايف المعانى ما لا يستقل باداته لسان من فارسية وغيرها وروى على بن الجعد عن ابى يوسف عن ابى حنيفة ره مثل قول صاحبيه فى انكار القراءة بالفارسية انتهى صدق الاصول

(لغةوصيغة) اى مادة وهيئة (وهو) اى القسم الاول منقسم الى اربعة اقسام (الخاص والعام والمشترك والمأول) لان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص اولا كثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك ان لم يترجح واحد بالرأى وان ترجح فمأول (و) القسم (الثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وهو اربعة ايضا ويقابلها اربعة اخرى والقسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة ايضا و) القسم (الرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد وهو اربعة ايضا) فيحصل بضم الاربعة الى الاربعة المنقسمة كل منها الى اربعة عشرون (وينقسم هذه الى اربعة اخرى باعتبار معرفة معانيها ومعرفة مواضعها وترتيبها واحكامها) اى باعتبار انه فى اللغة ما معناه وفى اى مواضع يستعمل لغة وفى الشرع مايراد به وعند التعارض ايهما اولى وما الحكم الثابت المطلوب بها فترتقى الاقسام الى ثمانين بضرب الاربعة الى عشرين

(قوله الا بمعرفة اقسام النظم والمعنى) فيه رد على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن عند الامام وتنبيه على ان منشا التقسيم هو النظم والمعنى اى اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط لا كما اختاره بعضهم من ان الثلاثة الاول اقسام النظم والرابع اقسام المعنى كما فى التلويح (قوله بحسب الافضاء الى احكام الشرع) اى بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام الشرعية فان الاصولى لايبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التى لها مدخل فى افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء فى احوال اربعة اقسام سواء وجد ذلك الاقسام فى القصص اوغيرها واستفادتها الاحكام غير تعلقها بالكل ولعل هذا هو مراد الش فاندفع الشكوك التى عرضت للناظرين (قوله والا فاقسامهما لاتحصى من القصص) فان القرآن بحر عميق لاينقضى عجائبه ولاينتهى غرائبه وفيه تبيان لكل شئ وليس مراده ان التقييد للاحتراز عن القصص وامثالها فتدبر ثم المراد من الاحكام ههنا الفقهية التى هى وصف الفعل كالوجوب والحرمة والنفاذ واللزوم وغيرها ومن الاقسام التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام لا ان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع اقسام تقسيم آخر فذكر الاقسام من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب فان التقسيم سبب لحصول الاقسام (قوله فى وجوه النظم) وجه الشئ طريقه والمراد من الوجوه الاقسام والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار معناه المفهوم من مادة تركيبه ومن هيئته لا باعتبار المتكلم والسامع (قوله اى مادة وهيئة) اشار الى ان المراد باللغة المادة فقط وان كانت الصيغة منها لان الصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هى اللفظ الموضوع فالمراد به ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها وقدم هذا التقسم لان السابق فى الاعتبار انما هو الوضع والباقى متفرع عليه

قوله

(قوله اى القسم الاول) اى التقسيم الاول فهذه الاربعة اقسام حاصلة من هذا التقسيم (قوله لمعنى واحد) حقيقى او اعتبارى على الانفراد (قوله او لاكثر فان شمل الكل فعام) جعله العام موضوعا لاكثر من معنى واحد هو ماشى عليه المص ره فى شرحه وسيأتى ماله وعليه انشاء الله قوله (والافمشترك) اى ان وضع لكثير ولم يشمل الكل فى اطلاق واحد للمعانى الموضوعة لها بل اريد المعانى على سبيل البدلية وبذلك خرج العام ولم يحتج ان يقيد العام بان يكون موضوعا بوضع واحد والمشترك باوضاع متعددة (قوله ان لم يترجح واحد بالرأى) يعنى ان المعتبر فى المشترك عدم الترجح باحدى معانيه واما اذا ترجح واحد منها بالرأى صار مأولا ولم يبق مشتركا ولذلك قال بعضهم انه ليس من اقسام النظم صيغة ولغة بل باعتبار رأى المجتهد وجعل القسم الرابع الجمع المنكر وقيد فى تعريف العام بكونه مستغرقا لجميع مايصلح له لاخراج الجمع المنكر لكن الاصح ماقاله المص ره لان صيغة المشترك تدل بالوضع قبل التأويل على احد مفهوماتها وبعده لم يتغير تلك الدلالة فكان من اقسام اللفظ صيغة ولغة (قوله وان ترجح) اى ان ترجح بغالب رأى المجتهد فهو مأول سواء حصل هذا الرأى بخبر الواحد او بالقياس اونحوه مما يترجح به (قوله فى وجوه البيان بذلك النظم) المذكور فى التقسيم الاول من الخاص والعام والمشترك والمأول وسيأتى بيان حصول البيان بالمشترك فانتظره بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته والمراد من البيان ههنا اظهار المتكلم المعنى للسامع (قوله وهو اربعة) الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان اللفظ الذى يظهر منه المراد للسامع ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التأويل والتخصيص فهو النص والا فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم والمراد من الظاهر معناه الاصطلاحى والظهور اللغوى مقسم للاربعة (قوله ويقابلها اربعة اخرى) اى يقابل الاربعة الاولى الاربعة الاخرى اورد عليه بانه ان كانت داخلة فى تقسيم البيان وجب ان يقال وهو ثمانية والا وجب ان يقال واقسام النظم خمسة فقيل انها داخلة الا انه كان المقصود من ذكرها تتميم بيان الاربعة الاول ذكرها على سبيل التبع ولم يقل ثمانية وقيل انها غير داخلة ولم يقل واقسامه خمسة لان تقسيم النظم باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل لايحصل معرفتها وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عنه لم يبق مقابلا بل داخلا فى الاربعة الاول واختار صاحب التحقيق الاول لان بيان المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد لايكون فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهوره له وخفائه عليه مما يتعلق بالاعتبار الاول اربعة وبالاعتبار الثانى اربعة اخرى (قال الشيخ الوالد سلمه الله اقول اخراجها من اقسام البيان مكابرة لان المراد بالبيان اظهار المعنى للسامع سواء كان بحسب الظهور او الخفاء وجعلها تابعا واستطراديا لايناسب لغرض الاصوليين ايضا لان لها احكاما خاصة بها بل الاولى جعلها من اقسامها بان يكون قوله ويقابلها حالا من الانقسام المستفاد عن قوله وهى اربعة فيكون حاصله ان اقسام البيان اربعة حال كون

وبعض الشارحين زاد لفظ الوضع الواحد وادخل فيه الخاص والعام ولفظ الوضع المتعدد قوادخل فيه المشترك والمأول فعلى هذا كان لفظ الشمول لاخراج بعض الخاص كاسماء الاجناس فانه وان كان موضوعا على مفهوم واحد يصدق على كثير من الافراد على سبيل البدلية صدق الاصول

مثل التأمل بالصيغة او التأمل فى سياق الكلام كلفظ القرء فى قوله تعالى ثلثة قروء لانه موضوع للحيض والطهر بوضعين مختلفين الا ان الحنفى رجع بالتأمل فى لفظ القرء معنى الحيض والشافعى رجع معنى الطهر والائمة الحنفية وجدوا انه قد وضع فى اللغة بمعنى الاجتماع ولهذا سميت القراءة قراءة لاجتماع الحروف والكلمات فحملوها على معنى يناسب الاجتماع وهو الحيض المجتمع فى الرحم دون الاطهار كذا فى حواشى التلويح صدق الاصول

فالصريح والكناية عند الاصوليين يجريان فى الحقيقة والمجاز وقال ربّاب البيان ان الكناية مقابل المجاز فالصريح عند الاصوليين هو التعبير عن الشئ بلفظ لا يكون صريحا وعند اهل البيان عبارة عن استعمال اللفظ فى الموضوع له والانتقال الى لازمه من غير قرينة اعتمادا على ظهور المراد صدق الاصول

مقابلها اربعة ايضا فيكون مجموعها ثمانية وميزها عن الاربعة الاولى للاشعار على كونها اقساما لنوعى البيان بالظهور والخفاء انتهى نعم فى عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتى فى موضعه انشاء الله وبيان هذه الاربعة ان المعنى ان خفى لغير الصيغة فهو الخفى ولنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فالمشكل والافان كان البيان مرجوا فالمجمل والا فالمتشابه (قوله فى وجوه استعمال ذلك النظم) اى فى طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل فى معناه الموضوع له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه او استتاره (قوله اربعة ايضا) لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو الحقيقة والابل استعمل فى غيره لعلاقة فهو المجاز وكل منهما ان ظهر مراده فهو الصريح وان استتر فالكناية (قوله فى معرفة وجوه الوقوف على المراد) والمعانى اى فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهذا من اقسام النظم باعتبار المعنى لا من اقسام المعنى كما ذهب اليه بعضهم (قوله اربعة ايضا) لان النظم لا يخلو من ان يثبت الحكم بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان او بغيره والاول ان كان النظم مسوقا له بان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا اولا فهو العبارة وان لم يكن مسوقا بان لا يفهم من نفس الكلام باول السماع من غير تأمل فهو الاشارة والثانى ان كان مفهوما لغة لا اجتهادا فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا بان يثبت شرطا لصحة المنصوص عليه فهو الاقتضاء (قوله وينقسم هذه) اى العشرون الى اربعة اخرى فبلغن الثمانين وليست ثابتة فى الخارج بل انما هى اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هى باعتبار العقل اذ جميع القرآن ينقسم الى اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول وباعتبار على الثانى وهلم جرا فالمراد بالاقسام هنا التقسيمات كما سبق لان قسيم الشئ حقيقة مالا يجتمع مع ذلك الشئ وهذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض اذ قد يكون نص واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص فلا يصلح اقساما وتوضيحه على مافى الكشف ان التقسيم اما تقسيم الكلى الى الجزئيات باعتبار الذات كتقسيم الحيوان الى الانسان والى غيره او بالاوصاف كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب ولا بد فيهما من صدقه عليهما وفى الثانى من اعتبار الحيثية ليتميز الاقسام واما تقسيم الكل الى الاجزاء ولا بد من عدم صدقه عليها وما نحن فيه ليس منها اذ لا يصح صدق هذه الامور على النظم وكونها اجزاء فلذلك لم يعتبر هذا اكثر المصنفين

(وهو) اى الخاص (ما وضع لمعنى) عينا كان او عرضا (معلوم على الانفراد) اراد بالانفراد اختصاص اللفظ بذلك المعنى قيد بالمعلوم لاخراج المشترك فانه وضع بازاء معنى من المعانى المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد من كونه معلوما من حيث الذات وان دخل فيه الابهام من حيث الصفات ولهذا جعلت الرقبة المطلقة فى قوله تعالى فتحرير رقبة من قبيل الخاص لكونها فى لسان الشرع لذات مرقوق مملوك ضد الاحرار بلا ابهام فيه وابهامها فى الصفات من كونها مؤمنة او كافرة او صغيرة او كبيرة الى غير ذلك لا يضرنا بخلاف الابهام فى المشترك فانه

باعتبار

باعتبار الحقيقة والذات لا باعتبار العوارض والصفات وقيد بالانفراد لاخراج العام (قوله جنسا اونوعا اوعينا) تميز عن الذات المذكورة وهي لفظ ما عبارة عن اللفظ الموضوع بمعنى معلوم على الانفراد ويجوز ان يكون حالا عند من جوز جمود الحال نحو هذا مالك ذهبا وتنحتون من الجبال بيوتا مثال خصوص الجنس كانسان فانه خاص وان كان تحته اصناف وافراد لاجل ان معناه واحد وهو حيوان ناطق ومثال خصوص النوع كرجل ومعناه واحد ايضا وهو انسان ذكر جاوز حد الصغر ومثال خصوص العين كزيد وجعل الانسان جنسا والرجل نوعا اصطلاح الفقهاء واهل الاصول دون ارباب الميزان والمعقول وانت خبير ان تطابق الاصطلاحين غير لازم مع ان لكل وجهة موجهة فاطلب في المطولات

(قوله ما) اى لفظ هو جنس شامل للمهملات والمستعملات ومايكون دلالته بالطبع او العقل وانما قلنا جنس لان مهية الخاص مهية اعتبارية اصطلاحية لاحقيقية فما كان داخلا فيها يكون ذاتيا وما كان خارجا عنها يكون عرضيا كما في قمر الاقمار (قوله وضع لمعنى) خرج به المهملات ومالم يكن دلالته بالوضع كالحرفات ومايكون دلالته بالطبع او العقل قال في نسمات الاسحار نقلا عن العرفى الناسم فيه تجريد الوضع عن بعض معناه اذ الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فالمعنى مستفاد من قوله وضع فاذا لم يعتبر التجريد يكون ذكر المعنى مستدركا ويقال ذكر ليجرى عليه لفظ معلوم اذ هو صفة لابد لها من موصوف تجرى عليه انتهى قيل لابد من قيد بوضع واحد لئلا يخرج الاعلام المشتركة لايقال التعريف غير جامع لخروج خاص العين فانه ليس موضوعا لمعنى لان المراد بالمعنى المفهوم عينا كان اوعرضا كما صرحه الش (قوله معلوم) صفة معنى يعنى ان ذلك المعنى معلوم في كونه مرادا عن ذلك اللفظ لا ابهام فيه لكون معناه واحدا الا ان هذا المعنى معين لايصدق على الكثير كالمعرفة ولذلك خرج المشترك بذلك القيد (قوله على الانفراد) صفة المعنى ايضا اى حال كون ذلك المعنى منفردا عن الافراد اى لايراد به الافراد ولا يشارك بين الافراد الكثيرة ولايصدق على افراد كثيرة باطلاق واحد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد فيدخل في التعريف المطلق بناء على مختار المص من انه من قبيل الخاص وكذا المثنى يدخل في الخاص لانه يشمل فردين ففيه قطع النظر عن الافراد وكذا يدخل اسماء العدد كثلثة فانه موضوع بعدد معلوم منفردا من الافراد اى غير صادق على غير هذا العدد والوحدات التى دخل فيها اجزاء لهذا العدد لا افراد له ولذلك لايصدق على واحد منها (قوله لاخراج العام) كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد (قوله اوعينا) اى شخصا معينا اذ المراد بالمعنى مدلول اللفظ فيشمله (قوله تميز عن الذات) قال الشيخ الوالد سلمه الله لعله تميز عن نسبة الوضع الى الضمير الراجع الى مايعنى ان لفظ ما وان كان عبارة عن مطلق اللفظ واسند اليه الموضوعية لكنه لما كان معبرا بلفظ

ولايصدق على الجمع المعرف والمنكر فانهما من الفاظ العموم عند المصنف ره لانه لم يشترط في العام الاستغراق واما عند صاحب التنقيح فلا يدخل الجمع المنكر لا في العام ولا في الخاص ويكون واسطة بينهما واما الجمع المعرف ان اريد باللام الاستغراق يدخل في العام وان اريد الجنس ففي الخاص صدق الاصول

الخاص يفهم فيه ان فيه خصوصية ما لكنه لا يعلم انها اى خصوصية هى فرفع عن تلك الابهام بكونه جنسا يعنى ان خصوصية ذلك اللفظ اما خصوصية جنس او نوع او شخص انتهى (قوله حالا) عن فاعل وضع فيكون بيان هيئة اللفظ حين وضعه للمعنى لان الخصوص والعموم من اقسام اللفظ واوصافه دون المعانى (قوله اصطلاح اهل الفقهاء واهل الاصول) لانهم لما كان غرضهم معرفة الاحكام دون الحقايق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين فى احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا فظهر انه امة لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين فى الحكم نوعا خاصا كالرجل واللفظ الذى له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد وغرض الفلاسفة معرفة الحقايق فالرجل يأتى فى حقيقى يمنع تصوره عن وقوع الشركة والانسان نوع كلى مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة

والنوع عندهم كلى مقول على كثيرين متفقين بالاغراض والاحوال كرجل مثلا لان تحته افراد كلها متفقة الاغراض وان تفاوتت غير فاحشة لان الغرض من خلقة الرجل كونه نبيا واماما وشاهدا فى الحدود والقصاص مقيما للجمعة والاعياد ونحوه وكذا المرأة نوع واحد تحتها افراد كلها متفقة الاغراض والاحكام مثل كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوايج البيت وغير ذلك وممتازة من الرجال فى احكام الحيض والنفاس وفى بعض احكام الصلوة والصيام صدق الاصول

(وحكمه) اى حكم الخاص (تناول المخصوص قطعا) اى تناول مدلوله على وجه ينقطع ارادة غير مدلوله عنه فى اصل الوضع وان احتمل ان يستعار لغير المخصوص عقلا بغير دليل ومجرد الاحتمال لا يقدح القطع واليقين فلا يعبأ به وهذا كالمفسر فانه يوجب العلم قطعا وان احتمل النسخ على ماسيجيء ولهذا ايلام من فر عن ظل حايط غير مائل لاحتمال سقوطه ولا يلام اذا كان مائلا (ولا يحتمل البيان) باوجهه الخمسة من بيان التقرير وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان الضرورة وبيان التبديل كماسيجيء فى بابه انشاء الله بل بيان التفسير اى الخاص كما يتناول المخصوص لا يتناول البيان لكونه بينا ولو بين لافضى الى تحصيل الحاصل واثبات الثابت واذا كان حكم الخاص كذلك فلا يجوز الحاق تعديل الاركان بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض لان الركوع اسم لمعنى مخصوص وهو الميلان والانحناء عن الاستواء والسجود لوضع الجبهة والتعديل الطمانينة فشتان ما بينهما وطريق الالحاق لا يكون الا بالبيان وقد عرفت امتناعه بما تلونا عليك او بالزيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز نسخ الخاص من الكتاب بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابى قم فصل فانك لم تصل ولما انسد باب الحاق التعديل بالركوع والسجود بالفريضة كما قال بها ابو يوسف والشافعى رحمهما الله ادخلنا من باب الالحاق بالوجوب نقلنا انه واجب عملا بالدليلين بقدر الامكان ومن متفرعات حكم الخاص بطلان شرط الولاء والترتيب والتسمية

(قوله وحكمه تناول المخصوص) حكم الشيء الاثر الثابت به والمراد بالمخصوص مدلوله ومعناه انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن الامور الخارجية يفيد مدلوله قطعا فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية (قوله مدلوله) اى المدلول الذى وضع له اللفظ الخاص وضعا شخصيا او نوعيا (قوله على وجه يقطع آه) اى ذلك اللفظ الخاص الاحتمال الناشى عن الدليل اذ مجرد الاحتمال غير قادح فاذا قلت رأيت اسدا فالاسد خاص فى الهيكل المخصوص قاطع لاحتمال المجاز كالشجاع اذ لا دليل عليه كيرمى او يتكلم مع انه يصلح لان يراد به الشجاع اذ صلاحيته باقية

حتى

حتى لو انقطع صلاحيته بان يقال رأيت اسد ايفترس يصير مفسرا ولم يقل يوجب الحكم لان الموجب هو نفس الكلام والخاص انما هو جزءوه الا انه اراد ان له دخلا فى ايجاب الحكم قطعا عند مشايخ العراق والقاضى ابى زيد وعند مشايخ ثمرقند واصحاب الشافعى رحمهم الله يوجب العمل بظاهره لا القطع لاحتمال المجاز ومعه لايتصور القطع والاحتمال اذا لم ينشأ عن دليل لايقدح القطع ولذا فسره الش بقوله على وجه الح واشار الى ان المراد بالقطع مطلق الاحتمال الناشى عن الدليل لا المعنى الخاص الذى يعبر به عن نفى الاحتمال اصلا والاول اعم من الثانى لان الاحتمال الناشى عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم (قوله وان احتمل النسخ) يعنى ان احتمال المجاز فى الخاص كاحتمال النسخ فى المفسر كما ان احتمال النسخ فى المفسر من غير دليل لاينافى القطعية كذلك احتمال المجاز من غير قرينة لاينافى قطعية الخاص (قوله بالاوجه الخمسة) هذا على ماهو الظاهر المتبادر من لفظ البيان اذا المطلق ينصرف الى الفرد الكامل ولما كان المنفى من الخاص مصروفا الى بيان التفسير وكانت الاوجه الباقية منه غير منافية لقطعية الخاص ابطل هذا الحكم واضرب بقوله بل بيان التفسير قال فى الانقان بل حرف اضراب اذا تلاها جملة ثم تارة تكون معنى الاضراب الابطال لماقبلها نحو وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون هذا ماسنح فى خاطرى (قوله لكونه بينا) لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته اولازالة الخفاء وهى لازمته واثبات الثابت اونفى المنفى محال فان قيل الخاص قديكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص قطعى فى الدلالة ولايكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض لافى نفسه كذا فى المرآة اعترض عليه بان الخاص قديكون مبهما فى نفسه فيحتاج الى بيان التفسير كقوله تعالى فاطهروا الا يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان فى الخارج والدليل كونه بينا فى نفسه (قوله فلايجوز الحاق الح) الظاهر من بيان وجه عدم جواز الالحاق ان هذا تفريع على قوله لايحتمل البيان فقط لكن قوله واذا كان حكم الخاص كذلك يدل على ان هذا من متفرعات الحكمين فبين كلاميه نوع تناف فتدبر (قوله تعديل الاركان) الثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابى صلى فى المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا كما قال الشافعى ره وابو يوسف ره (قوله وطريق الالحاق الح) يعنى ان الركوع والسجود لما كانا لفظا خاصا يتناولان معنييهما قطعا ولايحتاجان الى البيان والتفسير اصلا حتى يقال الحديث الحق بيانا لمعنى الركوع والسجود لان بيان التفسير انما تحتاج اليه اذا كان مجملا اوخفيا اومشكلا والكل منتف فى ذلك فلا يلحق الطمانينة التى هى معايرة لمعنى الركوع والسجود (قوله عملا بالدليلين) فماثبت بالكتاب وهو الركوع والسجود ففرض وماثبت بالسنة وهو تعديل الاركان فواجب واجيب عن نفيه عليه السلام صلوة الاعرابى بقوله فانك لم تصل على انه محمول على الصلوة الخالية عن الاثم

واما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لاينافى القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشى بلا دليل فيكون محكما وبيان التغيير وهو الشرط والاستثناء يحتمله كل كلام قطعيا كان اوظنيا اذا كان موصولا وبيان التبديل وهو النسخ يحتمله الخاص ايضا اذا كان بمثابته فى القطعية واما بيان الضرورة فهو بيان بما لم يوضع له اما بالسكوت او بدلالة الحال فلا ينافى قطعية الخاص صدق الاصول

الخاص يفهم فيه ان فيه خصوصية ما لكنه لا يعلم انها اى خصوصية هى فرفع عن تلك الابهام بكونه جنسا يعنى ان خصوصية ذلك اللفظ اما خصوصية جنس او نوع او شخص انتهى (قوله حالا) عن فاعل وضع فيكون بيان هيئة اللفظ حين وضعه للمعنى لان الخصوص والعموم من اقسام اللفظ واوصافه دون المعانى (قوله اصطلاح اهل الفقهاء واهل الاصول) لانهم لما كان غرضهم معرفة الاحكام دون الحقايق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين فى احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا فظهر انه امة لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين فى الحكم نوعا خاصا كالرجل واللفظ الذى له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد وغرض الفلاسفة معرفة الحقايق فالرجل يأتى فى حقيقى يمنع تصوره عن وقوع الشركة والانسان نوع كلى مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة

والنوع عندهم كلى مقول على كثيرين متفقين بالاغراض والاحوال كرجل مثلا لان تحته الفراد كلها متفقة الاغراض وان تفاوتت غير فاحشة لان الغرض من خلقة الرجل كونه نبيا واماما وشاهدا فى الحدود والقصاص مقيما للجمعة والاعياد ونحوه وكذا المرأة نوع واحد تحتها افراد كلها متفقة الاغراض والاحكام مثل كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوايج البيت وغير ذلك وممتازة من الرجال فى احكام الحيض والنفاس وفى بعض احكام الصلوة والصيام صدق الاصول

(وحكمه) اى حكم الخاص (تناول المخصوص قطعا) اى تناول مدلوله على وجه ينقطع ارادة غير مدلوله عنه فى اصل الوضع وان احتمل ان يستعار لغير المخصوص عقلا بغير دليل ومجرد الاحتمال لا يقدح القطع واليقين فلا يعبأ به وهذا كالمفسر فانه يوجب العلم قطعا وان احتمل النسخ على ما سيجىء ولهذا ايلام من فر عن ظل حايط غير مائل لاحتمال سقوطه ولا يلام اذا كان مائلا (ولا يحتمل البيان) باوجه الخمسة من بيان التقرير وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان الضرورة وبيان التبديل كما سيجىء فى بابه انشاء الله بل بيان التفسير اى الخاص كما يتناول المخصوص لا ية:اول البيان لكونه بينا ولو بين لافضى الى تحصيل الحاصل واثبات الثابت واذا كان حكم الخاص كذلك فلا يجوز الحاق تعديل الاركان بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض لان الركوع اسم لمعنى مخصوص وهو الميلان والانحناء عن الاستواء والسجود لوضع الجبهة والتعديل الطمانينة فشتان ما بينهما وطريق الالحاق لا يكون الا بالبيان وقد عرفت امتناعه بما تلونا عليك او بالزيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز نسخ الخاص من الكتاب بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابى قم فصل فانك لم تصل ولما انسد باب الحاق التعديل بالركوع والسجود بالفريضة كما قال بها ابو يوسف والشافعى رحمهما الله ادخلنا من باب الالحاق بالوجوب قلنا انه واجب عملا بالدليلين بقدر الامكان ومن متفرعات حكم الخاص بطلان شرط الولاء والترتيب والتسمية

(قوله وحكمه تناول المخصوص) حكم الشىء الاثر الثابت به والمراد بالمخصوص مدلوله ومعناه انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن الامور الخارجية يفيد مدلوله قطعا فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية (قوله مدلوله) اى المدلول الذى وضع له اللفظ الخاص وضعا شخصيا او نوعيا (قوله على وجه يقطع آه) اى ذلك اللفظ الخاص الاحتمال الناشى عن الدليل اذ مجرد الاحتمال غير قادح فاذا قلت رأيت اسدا فالاسد خاص فى الهيكل المخصوص قاطع لاحتمال المجاز كالشجاع اذ لا دليل عليه كيرمى او يتكلم مع انه يصلح لان يراد به الشجاع اذ صلاحيته باقية

حتى

حتى لو انقطع صلاحيته بان يقال رأيت اسدا يفترس يصير مفسرا ولم يقل يوجب الحكم لان الموجب هو نفس الكلام والخاص انما هو جزءوه الا انه اراد انه دخلا فى ايجاب الحكم قطعا عند مشايخ العراق والقاضى ابى زيد وعند مشايخ ثمرقند واصحاب الشافعى رحمهم الله يوجب العمل بظاهره لا القطع لاحتمال المجاز ومعه لا يتصور القطع والاحتمال اذا لم ينشأ عن دليل لا يقدح القطع ولذا فسره الش بقوله على وجه الح واشار الى ان المراد بالقطع مطلق الاحتمال الناشى عن الدليل لا المعنى الخاص الذى يعبر به عن نفى الاحتمال اصلا والاول اعم من الثانى لان الاحتمال الناشى عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم

(قوله وان احتمل النسخ) يعنى ان احتمال المجاز فى الخاص كاحتمال النسخ فى المفسر كما ان احتمال النسخ فى المفسر من غير دليل لا ينافى القطعية كذلك احتمال المجاز من غير قرينة لا ينافى قطعية الخاص (قوله بالاوجه الخمسة) هذا على ماهو الظاهر المتبادر من لفظ البيان اذ المطلق ينصرف الى الفرد الكامل ولما كان المنفى من الخاص مصروفا الى بيان التفسير وكانت الاوجه الباقية منه غير منافية لقطعية الخاص ابطل هذا الحكم واضرب بقوله بل بيان التفسير قال فى الاتقان بل حرف اضراب اذا تلاها جملة ثم تارة تكون معنى الاضراب الابطال لما قبلها نحو وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون هذا ماسنح فى خاطرى (قوله لكونه بينا) لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته اولازالة الخفاء وهى لازمته واثبات الثابت اونفى المنفى محال فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص قطعى فى الدلالة ولا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض لا فى نفسه كذا فى المرآة اعترض عليه بان الخاص قد يكون مبهما فى نفسه فيحتاج الى بيان التفسير كقوله تعالى فاطهروا والا يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان فى الخارج والدليل كونه بينا فى نفسه (قوله فلا يجوز الحاق الح) الظاهر من بيان وجه عدم جواز الالحاق ان هذا تفريع على قوله لا يحتمل البيان فقط لكن قوله واذا كان حكم الخاص كذلك يدل على ان هذا من متفرعات الحكمين فبين كلاميه نوع تناف فتدبر (قوله تعديل الاركان) الثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابى صلى فى المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا كما قال الشافعى ره وابو يوسف ره (قوله وطريق الالحاق الح) يعنى ان الركوع والسجود لما كانا لفظا خاصا يتناولان معنييهما قطعا ولا يحتاجان الى البيان والتفسير اصلا حتى يقال الحديث الحق بيانا لمعنى الركوع والسجود لان بيان التفسير انما تحتاج اليه اذا كان مجملا اوخفيا اومشكلا والكل منتف فى ذلك فلا يلحق الطمانينة التى هى مغايرة لمعنى الركوع والسجود (قوله عملا بالدليلين) فما ثبت بالكتاب وهو الركوع والسجود ففرض وما ثبت بالسنة وهو تعديل الاركان فواجب واجيب عن نفيه عليه السلام صلوة الاعرابى بقوله فانك لم تصل على انه محمول على الصلوة الخالية عن الاثم

واما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينافى القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشى بلا دليل فيكون محكما وبيان التغيير وهو الشرط والاستثناء يحتمله كل كلام قطعيا كان اوظنيا اذا كان موصولا وبيان التبديل وهو النسخ يحتمله الخاص ايضا اذا كان بمثابته فى القطعية واما بيان الضرورة فهو بيان بما لم يوضع له اما بالسكوت او بدلالة الحال فلا ينافى قطعية الخاص صدق الاصول

والكراهة وامره عليه السلام باعادتها ليوقعها على غير كراهة لا للفساد والقرينة على ذلك المراد الزيادة فى آخر الحديث اخرجه ابو داود والترمذى والنسائى رحمهم الله فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلوتك وان انتقصت منه شيئا انتقصت من صلوتك حيث عبر عليه السلام صلوة ولو كانت باطلة لما سمى بالنقص بل عبرها بالانعدام كما حققه ابن الهمام (قوله بطلان شرط الولاء) بكسر الواو وهو ان يتابع فى افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك ره لانه عليه السلام واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز (قوله والترتيب) وهو مراعات النسق المذكور فى قوله تعالى فاغسلوا الآية وهو شرط عند الشافعى ره لقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة امرىء حتى يضع الطهور فى مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه الحديث وكلمة ثم للترتيب (قوله والتسمية) وهو شرط عند اصحاب الظواهر وقيل عند مالك ايضا لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم الله تعالى ونحن نقول ان الله تعالى امرنا فى الوضوء بالغسل والمسح وهما خاصان معلوم معناهما وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء يكون زيادة على النص ونسخا اذ النص باطلاقه يقتضى جوازهما على اى وجه حصل والتعليق بهذه الاشياء يزيل الاطلاق الجواز وهو حكم شرعى فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهذه الاشياء سنن عندنا لان دلائلها ظنية الثبوت والدلالة وهى تثبت السنية لما قالوا الادلة السمعية اربعة انواع قطعى الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة وقطعى الثبوت ظنى الدلالة كالايات المأولة وظنى الثبوت قطعى الدلالة كاخبار الآحاد التى مفهوماتها قطعية وظنى الثبوت ظنى الدلالة كالتى مفهوماتها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثانى والثالث الوجوب وبالرابع السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر بالاعادة ثلاثا والامر للوجوب واما خبر التسمية فلا يدل على الوجوب لان مثله يستعمل لنفى الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبى عليه السلام واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روى انه عليه السلام نسى مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل كفه كذا قالوا

(ومنه) اى من الخاص (الامر) لان صيغته وضعت لمعنى معلوم على الانفراد وهو طلب الفعل فكان خاصا وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل سواء كان فى نفسه عاليا اولا كما ان الدعاء قوله افعل على سبيل التضرع وان صدر ممن هو اعلى مرتبة من المأمور وانما قلنا وهو افعل ليخرج غيره من العبارات التى مدلولها طلب الفعل على سبيل الاستعلاء مثل قول القائل لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا او الطلب منك ان تفعل كذا الى غير ذلك لانها ليست بامر ولذلك قال المص ره (ويختص الامر بصيغة لازمة) اى ما هو المراد بالامر وجوبا او ندبا او غيره يعرف بهذه الصيغة فقط ولا يعرف بدونها عند الجمهور

قوله

(قوله ومنه) اى من جملة الخاص الخ يعنى مسمى الامر اى ماصدق عليه لفظ الامر كاضرب وانصر وغيرهما بقرينة قول المصنف ره ويختص مراده بصيغة لازمة فان معناه انه يختص مراد الامر اى الوجوب بصيغة لازمة والوجوب مراد مسمى الامر لامراد لفظ الامر المركب من الهمزة والميم والراء ولفظ الامر حقيقة فى اللفظ الدال وضعا على انشاء طلب الفعل مع الاستعلاء مجاز فى الفعل وقيل هو حقيقة ايضا فصار مشتركا لفظيا بينهما وقيل معنوى وانه موضوع للقدر المشترك بينهما (قوله لان صيغة) الخ تعليل لكون الامر منه وبيان له (قوله وهو قول القايل) الخ والقول مصدر بمعنى المقول فيجوز حمله على مسمى الامر وهو من اقسام الالفاظ وبمعنى المصدر وهو وصف المتكلم وليس مرادا ههنا والقول جنس يشمل الدعاء والنهى والالتماس وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج به الالتماس والدعاء لان الاول من المساوى والثانى من الادنى بخلاف الامر فانه يشترط فيه طلب الامر العلو وان المراد بطلبه العلو ان يعد نفسه عاليا باظهار حاله العالى وذلك بان يكون كلامه على جهة الغلظة والقوة لاعلى وجه التواضع والانحفاظ فسمى ميله فى كلامه الى العلو طلبا له سواء كان عاليا فى نفسه اولا ولزيادة تحقيق هذا المعنى بحسب الظاهر اتى المصنف ره بلفظ السبيل لالانه هو الذى افاد هذا المعنى كما ظن لانه يفهم بدونه فلا يصدق التعريف على التمنى والترجى والاستفهام حيث كان كل لطلب الفعل استعلاء لانه لا يشترط الاستعلاء فيها وان وجد فى نفس الامر وانما يشترط فى الامر وبقى النهى فيه داخلا فخرج بقوله افعل (قوله سواء كان فى نفسه عاليا) كقول السيد لعبده افعل كذا (قوله اولا) كقول العبد لسيده افعل كذا حال كونه طالبا للعلو ولهذا يذم لسوء الادب فلو كان المعتبر هو العلو فى نفس الامر لم يكن هذا امرا الا انه يذم ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لا يذم فعلم ان الاستعلاء شرط هذا عند الجمهور والمختار عند الاشعرى واتباعه عدم اشتراط الاستعلاء والعلو فى الامر والحاصل ان فى الامر مذاهب قيل يشترط فيه كل من الاستعلاء والعلو وقيل لا يشترط فيه شىء منهما وقيل يشترط فيه العلو دون الاستعلاء وقيل بالعكس وهو مامشى عليه الش واورد على اشتراط الاستعلاء فى مسمى الامر قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون فقد استعمل الامر فى طلب ليس فيه استعلاء لان فرعون لا يرى استعلاء فى الطلب المتعلق به من غيره لادعائه الالوهية لنفسه فلو كان الاستعلاء معتبرا فى مفهوم الامر لما قال فرعون ماذا تأمرون والجواب ان المراد ماذا تشيرون من المؤامرة بمعنى المشاورة اوان هذا القول من فرعون اظهار للتواضع لهم لغاية دهشته من امر موسى عليه السلام وارتكاب خلاف الظاهر للدليل ليس اول قارورة كسرت فى الاسلام خذ هذا التحقيق لعلك لا تجده فى غير هذا التعليق (قوله افعل) والمراد بقوله افعل مايدل على طلب فعل اى حدث ساكن الاخر قاله الاكمل او المراد كل ماكان مشتقا عن المضارع على طريق اشتقاق افعل من يفعل سواء كان حاضرا او غائبا متكلما معروفا او مجهولا لان المراد نوع هذا الطريق فيشمل امر المزيدات ايضا ولا يرد على التعريف ما اورده العلامة التفتازانى فى التلويح من انه غير مانع لانه قد يكون للتهديد والتعجيز لما انه لا طلب فيهما وان المراد

بالاستقلاء ان يقصد منه ايجاب الفعل والزامه وذا لا يصدق على التهديد والتعجيز (قوله لانها ليست بامر) بلى الاول اخبار عن الايجاب والطلب والثانى اخبار عن الوجوب (قوله ويختص الامر بصيغة الخ) بيان لما علم من قوله ومنه الامر لان جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى بالصيغة ولما يلزم منه اختصاص الصيغة بالمعنى المراد منها تعرض للاختصاص من جانب اللفظ بقوله بصيغة لازمة فقال ويختص الخ اى يختص لفظ الامر بصيغة لازمة لمعناها اى لا يستفاد المراد من تلك الصيغة الا منها فلا يكون الفعل مرا فالتلك الصيغة فى افادة الوجوب والا لما لزمت الصيغة لمعناها فالغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين فيكون نفيا للاشتراك والترادف جميعا وتوضيح المقام ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة اذا لم يكن احدها مشتركا كانسان وبشر فانهما يشتركان فى الدلالة على الحيوان الناطق وكل منهما مختص بالحيوان الناطق لا يدل على غيره بخلاف الحيوان الناطق فانه لا يختص بواحد منهما بل بمجموعهما واما اذا كان مشتركا كالعين بالنسبة الى الميزان فانهما مترادفان وليس اللفظ مختصا بالمعنى فان للعين معان اخر وقد يكون على العكس كبعض الالفاظ المشتركة باعتبار احد المعنيين او المعانى لا باعتبار مجموع المعانى فان القرء مثلا اذا استعمل فى الحيض كان الحيض مختصا به بمعنى انه لا يستفاد الا منه وليس القرء مختصا بالحيض لاستعماله فى غير ما وضع له وهو الطهر وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة كما تقدم فى الخاص (قوله اى ما هو المراد) يعنى باعتبار مدلوله وهو الصيغة فهو بيان حاصل المعنى تدبر

(فلا يكون الفعل) اى فعل النبى عليه السلام موجبا للامر عندنا لانتفاء صيغة الامر الموجب لما روى انه عليه السلام واصل فى الصوم وواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة فقال انى لست كاحدكم ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى ومثله خلع النعال ولو كان الفعل موجبا لتناقض الدليلان خلافا لبعض اصحاب الشافعى ومالك رحمهما الله تعالى زعموا ان ما هو المراد بالامر يوجد بالصيغة وبالفعل ولا يختص بها فيكون الامر مشتركا بين القول والفعل عندهم واحتجوا بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله ولو لم يكن الامر مستفادا بالفعل لما سمى به حقيقة اذ لا وجه للمجاز لانتفاء شرطه وهو الاتصال صورة ومعنى وبقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى حيث جعل متابعة افعاله لازمة والجواز عن الاول ان تسمية الفعل به مجاز لان الامر سبب الفعل واطلاق اسم المسبب على السبب مجازا مما شاع ولا ننكره وانما ننكر الطلاقه حقيقة وعن الثانى ان وجوب المتابعة انما استفيد من قوله عليه السلام صلوا لا من الفعل اذ لو ثبت به وجوب الاتباع لخلا هذا اللفظ عن الفائدة وكان لغوا تنزه النبى عليه السلام عنه لا يقال لو واظب النبى عليه السلام على فعل من غير ترك يكون الاتباع واجبا علينا بلا خلاف وان لم يوجد صيغة الامر فلا يطرد ما قلتم لانا نقول انما يثبت وجوب الاتباع فيه بالمواظبة الزائدة على الفعل والخلاف ليس الا فى نفس الفعل تأمل

قوله

(قوله فلايكون الفعل موجبا) تفريع على اختصاص الوجوب بالصيغة بمعنى ان الوجوب لايستفاد من غيرها فلا يستفاد من الفعل اى لا يكون افعاله عليه السلام مثبتا للوجوب كاوامره فالخلاف المذكور انما هو فى خصوص المعنى لافى خصوص الصيغة فانهم لم يخالفوا فى ان صيغة افعل خاصة فى الوجوب وتوضيحه انه اذا نقل عنه صلى الله عليه وسلم البيان من افعاله عليه السلام التى ليست بسهو ولا طبع ولا بيانا لمجمل هل يجب علينا اتباعه فى ذلك وهل يسعنا ان نقول امر النبى عليه السلام بكذا وهل يسمى امرا حقيقة اولا فالجمهور على ان حقيقته الصيغة واطلاق الامر على الفعل مجاز والبعض على انه حقيقة فيهما فيكون مشتركا والاختلاف فى افعاله التى لم يواظب النبى عم واما اذا واظب عليه السلام من غير ترك مع الاقتران بوعيد اومع الانكار على من لم يفعل فهو دليل الوجوب (قوله لما روى انه عليه السلام) يعنى مع انه عليه السلام فعله ولو كان جنس فعله موجبا لما انكر على من تبعه فى فعل ظانا انه موجب بل كان حقه ح ان يبين ان ذلك ليس مما يوجب كذا حققه ابن كمال فيندفع به ما يقال ان الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه السلام وكذا خلع النعال تأمل (قوله ومثله خلع النعال) روى انه عليه السلام كان يصلى باصحابه اذ اخلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرنى ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى فى نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما (قوله لتناقض الدليلان) اذ انكر عليهم الاقتداء به فى هذا الفعل وهو دليل على عدم الايجاب فيكون موجبا غير موجب لايقال ماذكر تم مشترك الالزام بان يقال لولم يكن فعله عليه السلام موجبا لما فهم الصحابة رضى الله تعالى عنهم الايجاب لان فهمهم ذلك غير مسلم كيف وقد خالفوه فى البعض وذلك معارض راجح اذ فى الموافقة استجمال الاستحباب ونعم ما قال الغزالى ره انهم لم يتبعوه فى جميع افعاله فكيف صار اتباعهم فى البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم فى البعض دليلا ولو سلم الفهم فلا نسلم انهم فهموه من الفعل بل من قوله عليه السلام صلوا كما يذكر الشارح واما قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعون يمكن حمله على الاقوال وان كان ظاهره عاما توفيقا بين الادلة او على عمومه والوجوب من الآية لامن نفس الفعل كما مر تدبر (قوله فيكون الامر مشتركا بين القول والفعل) اى اشتراكا لفظيا لامعنى لانه خرق للاجماع حتى فرعوا عليه اى على الاشتراك اللفظى كونه اى الفعل موجبا اى مفيد اللوجوب كالصيغة بان يقال الفعل امر وكل امر موجب فالفعل موجب وذهب ابو الحسين البصرى الى انه مشترك بين الصيغة والفعل والشئ والشان والصفة والطريق لتردد الذهن اليها عند اطلاقه ورد بالمنع بل يتبادر الى الصيغة والتبادر علامة الحقيقة واختار الآمدى انه حقيقة للقدر المشترك بين الفعل والقول دفعا للمجاز والاشتراك ورد بانه قول حادث يرفع كونه حقيقة فى القول المخصوص وانه مجمع عليه فوجب رده (قوله تعالى وما امر فرعون برشيد) وجه الاستدلال بان الله تعالى سمى الفعل امرا فى

هذه الاية لان الفعل هو الذى يوصف بالرشد والقول يوصف بالسداد فكان الامر حقيقة فى الفعل اذ الاصل فى الاطلاق هو الحقيقة وماهو امر على الحقيقة موجب بلا خلاف بيننا وبينهم فكان الفعل موجبا كالصيغة (قوله وبقوله عليه السلام صلوا) الخ اشارة الى اثبات الفرع وهو كون الامر مطلقا للوجوب قولا كان اوفعلا اوردها وان كان الاتفاق كافيا بعد اثبات الاصل تنبيها على اثباته بالدليل المستقل (قوله تسمية الفعل به مجاز) اواستعارة بان شبه الداعى الى الفعل بالامر فسمى الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراک لكونه اكثر استعمالا ولصحة نفى الامر عن الفعل دون الصيغة وصحة النفى من علامات المجاز كما ان عدم صحته من علامات الحقيقة وقد يقال امر فرعون قوله ووصفه بالرشد مجاز لانه صفة صاحبه (قوله لخلا هذا اللفظ عن الفايدة) ولما احتيج الى قوله صلوا بعد قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول (قوله لانا نقول) الخ هذا الجواب تنزلى لما عرفت آنفا ان دليل الوجوب المواظبة مع الانكار على من لم يفعل اومع الاقتران بوعيد فتوجيهه لانسلم ان الفعل مع المواظبة موجب ولئن سلمنا نقول ان الوجوب الخ قال فى افاضة الانوار واعلم ان المقصود من ان الوجوب مختص بالصيغة نفى استفادته من الفعل المذكور لا النفى مطلقا فيجاز استفادته من غيرها حيث لم يكن فعلا نحو كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت واحل الله البيع وحرم الربوا واذا كانت المواظبة من غير ترک مع الاقتران بوعيد دليل الوجوب كما افاده ابن الهمام فى باب الاعتكاف واعتمده ابن نجيم انتهى حاصله دفع لمايرد فى هذا المقام على ظاهر قول المص من ان قوله يقتضى ان لايكون الوجوب مستفادا بغيرها من فعل اوغيره بان الاختصاص اضافى والغرض نفى كون الفعل موجبا على ماهو محل الخلاف ولعل قول الش فتأمل اشارة الى هذا والله اعلم

ويمكن ان يجعل هذا الجواب جوابا على سبيل التنزل والتسليم على عدم كون الامر مشتركا بين القول والفعل يعنى سلمنا ان الامر ليس بمشترک فى الفعل لكن ندعى ان الفعل ايضا يفيد الوجوب بهذا الحديث كما ان الامر يفيد الوجوب بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والحديث ورد حين شغل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتمونى وصلى فثبت بهذا النص ان فعله واجب وايدوه ايضا بقوله عليه السلام خذوا عنى مناسككم فانما انا امرء مقبوض صدق الاصول

(وموجبه) بفتح الجيم اى موجب الامر (الوجوب) اذا لم توجد قرينة على خلافه صرفا للمطلق على الكامل اعلم ان صيغة الامر مستعمل لمعان مختلفة منها الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة ومنها الندب كقوله تعالى وافعلوا الخير والاباحة كقوله تعالى فاصطادوا والارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم والتقريع كقوله واستفزز من استطعت منهم بصوتک والتوبيخ كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والسؤال كقوله تعالى ربنا تقبل منا ومنها التعجيز والتسوية وغيرها فاذا عرفت ذلک فاعلم ان موجبه عند البعض الندب وقيل الاباحة وقيل التوقف ولكل وجهة فاطلب فى المطولات والمختار عند عامة الفقهاء ما فى المتن وهو الوجوب سواء كان (بعد الحظر) بالحاء المهملة والظاء المعجمة المنع (اوقبله) خلافا لبعض اصحاب الشافعى ره من ان موجبه قبل الحظر اى الحرمة الوجوب وبعده الاباحة واحتجوا بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بقوله تعالى لاتقتلوا الصيد وانتم حرم فكان قوله فاذا حللتم فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم العارض قد ارتفع وعاد الامر على اصله ومنه اباحة البيع بامر وابتغوا بعد الفراغ من الجمعة بعد الحظر بقوله تعالى وذروا البيع

قوله

(قوله وموجبه) اى حكمه ومقتضاه فسره فى التلويح بالاثر الثابت به قال ابن نجيم فهو والحكم والمقتضى الفاظ مترادفة (قوله صرفا للمطلق على الكامل) لان الوجوب كمال الطلب والاصل فى الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة اوالندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول كذا فى التلويح واما الدليل النقلى فمنها قوله تعالى لابليس مامنعك ان لاتسجد اذامرتك والمراد من الامر قوله تعالى اسجدوا لادم فانه ورد فى معرض الذم وهو دليل الوجوب وقوله تعالى واذاقيل لهم اركعوا لايركعون ذم على مخالفة الامر وهو دليل الوجوب وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة اويصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد بمخالفة امر النبى صلى الله عليه وسلم مطلقا فيكون المأمور واجبا اذليس على غير ترك الواجب خوف الفتنة اوالعذاب والتفصيل فى المطولات (قوله تستعمل لمعان كثيرة) اى نحو ستة وعشرين معنى ذكرها اهل الاصول والش ذكر بعضا منها وهذا شروع فى بيان ماهو المدلول الحقيقى لمسمى الامر اعنى لصيغة افعل كما ان السابق بيان ماهو المدلول الحقيقى للفظ الامر (قوله ومنها الندب) وهو قريب من التأديب الا ان الندب لثواب الآخرة والتأديب لتحسين الاخلاق والارشاد على مصلحة الدنيا كقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم (قوله كقوله تعالى واستفزز الاية) فى الخازن اى استخف واستزل واستعجل وازعج من استطعت منهم بصوتك قال ابن عباس بدعائك الى معصية الله وكل داع الى معصية الله فهو من جند ابليس وقيل اراد بصوتك الغنا والمزامير واللهو واللعب انتهى قوله (ومنها التعجيز) كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله ومثال التسوية اصبروا اولاتبصروا (قوله عند البعض الندب) ودليله انه لابد من ان يكون جانب الفعل راجحا على الترك ولايحصل ذلك الابالوجوب اوالندب فيثبت ادناها المتيقن به ويحصل الترجيح بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به (قوله وقيل الاباحة) لان الامر لطلب وجود المأمور به ولاوجود له الابالائتمار فدل ضرورة على انفتاح طريق الائتمار وادناه الاباحة (قوله وقيل التوقف) عند عدم القرينة على اعتقاد ان ما اراد صاحب الشرع منها حق لانها مجملة لازدحام المعانى فيها وحكم المجمل التوقف وتفصيل هذه المذاهب فى المطولات (قال سواء كان بعد الحظر) فمن قال بان موجبه التوقف اوالندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا وذهب طائفة من اصحاب الشافعى الى ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة

ولنا ان المقتضى للوجوب قائم بحاله وهو الصيغة لاتفاوت بعد الحظر اوقبله فلايتفاوت حكمه واباحة الصيد والبيع انمايثبت بالخبر العام وهو قوله تعالى احل لكم الطيبات واحل الله البيع

لابامر فاصطادوا وابتغوا ولئن ثبت به ولكن كلامنا فى الامر المتجرد عن القرينة وثمة قرينة تدل على عدم الوجوب وهو ان الصيد والبيع شرعا لنا لا علينا وما شرع لنا لا يصلح ان يجب علينا على ان ورود الامر بعد الحظر للوجوب كثير كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وكالامر بقتل شخص محرم القتل بالاسلام او عقد الذمة اذا ارتكب مايوجب قتله من الردة والحرب وقطع الطريق الى غير ذلك

(قوله لاتفاوت بعد الحظر الخ) لان الادلة المذكورة للايجاب لايفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فالحظر المتقدم لايصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة حاصله ان تلك الادلة تدل على ان الورود بعد الحظر غير صارف عن الوجوب (قوله شرعا لنا) يعنى ان الامر بالاصطياد والابتغاء من فضل الله انما وقعا منة ونفعا للعباد واذا كان واجبا يكون حرجا عليهم لصيرورته حقوقا عليهم بحيث يوزر بالترك ولهذا لم يحمل الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدم حظر لئلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا (قوله على ان ورود الامر الخ) والمثال الجزئى لايصح القاعدة الكلية فلا يصلح الحظر السابق دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك

(ولا يقتضى) الامر (التكرار ولا يحتمله) ومعنى التكرار فعله مرة بعد اخرى اعلم ان الاصوليين اختلفوا فى افادة الامر على ثلاثة اقوال فقيل انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر بقدر الامكان الا اذا قام الدليل على خلافه وهو محكى عن المزنى وابى الاسحق الاسفرانى وقيل انه لايوجب التكرار ولكن يحتمله وهو مروى عن الشافعى ره وقال بعضهم المطلق لايوجب التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا اومقيدا بوصف كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واقم الصلوة لدلوك الشمس فانه يتكرر بتكرر ماقيدت به ولما كان المختار عند المصنف غير هذه الاقوال اشار الى رد المزنى بقوله ولا يقتضى التكرار وقول الشافعى ره بقوله ولا يحتمله وقول البعض بقوله (سواء تعلق بشرط او اختص بوصف) والتكرر من تكرر السبب الموجب له لا من الامر كما فى العبادات المتكررة بتكرر الاسباب مثل الصلوات الخمس فى كل يوم فان اسبابها الاوقات الخمس ومثل الصوم لان سببه شهر رمضان ولهذا لايتكرر الحج لعدم تكرر السبب وهو البيت المنسوب هو اليها فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ولا يوجب تكرر وقت الاداء تكرر الوجوب مالم يتكرر ماهو السبب على ماسيجئ انشاء الله تعالى

(قوله ولا يقتضى الامر الخ) اى الامر المطلق عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص بوصف او جرد عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن

تلك القرينة فلا ينافيه التقييد من التوقيت بالوقت او التعليق بالشرط او التخصيص بالوصف فيصح تقرير الخلاف على تلك المذاهب فلا تغفل وانما قلنا اى الامر المطلق لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد مادلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب على ماذكره الشارح ومعنى تكرار الفعل وقوعه مرة بعد اخرى فى اوقات متعددة والفرق بين الموجب ومحتمله ان الاصل ان موجب اللفظ يثبت به ولا يفتقر الى نيته ومحتمله لا يثبت الا اذا نوى ومالا يحتمله لا يثبت وان نوى كذا قالوا (قوله يوجب التكرار فى الازمان) ودليله ان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يارسول الله حين قال عليه السلام يايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا الايقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم انه لاحرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل فسكت رسول الله حتى قال ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم فلو لم يكن الامر موجبا للتكرار لما اشكل عليه وهو من اهل اللسان ولا نكر عليه سؤاله عما ليس من محتمل اللفظ فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج فى الاكتفاء بمرة دل على ان موجبه التكرار وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان السبب مالا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه (قوله وهو مروى عن الشافعى ره) هكذا قال فخر الاسلام والخبازى وصاحب التلويح الا ان صاحب التحقيق قال وهو بعض اصحاب الشافعى ره وروى هذا عنه قال العلامة الفنارى والصحيح ان مذهبه كمذهبنا وقد مر الفرق بين الموجب والمحتمل ودليله انه مختصر من الطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زايد لان الامر لا يدل على الالف واللام فلا يثبت الا بدليل والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل العموم لاحتماله ان يقدر مصدرا معرفا باللام بدلالة القرينة فيجوز فيه نية التخصيص ولهذا يتقيد بالمرة او المرات مثل اضرب مرة او مرات كما ورد فى قوله تعالى لاتدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا ولو لم يحتمل النكرة العموم لما صح وصف الثبور بالكثرة (قوله وان كنتم جنبا فاطهروا) علق الامر بالتطهير بشرط الجنابة فاوجب التكرار (قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس) قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك (قوله سواء تعلق بشرط او اختص بوصف) لانه لا اثر للشرط ولا للوصف فى التكرار لان قوله اضرب ان لم يقتض التكرار فقوله اضرب به قائما او اضرب به ان كان قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيد الا اختصاص الضرب بحالة القيام الا يرى الى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة (قوله والتكرار من تكرر السبب الموجب) والمقتضى لتجدد المسبب لا من الامر والا لاستغرقت العبادات الاوقات كلها لدوام الامر واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه ليس فى اللفظ اشعار بوقت وليس بعض الاوقات اولى بالتعين من البعض

لاباحر فاصطادوا وابتغوا ولئن ثبت به ولكن كلامنا فى الامر المتجرد عن القرينة وثمة قرينة تدل على عدم الوجوب وهوان الصيد والبيع شرعا لنا لاعلينا وماشرع لنا لايصلح ان يجب علينا على ان ورود الامر بعد الحظر للوجوب كثير كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وكالامر بقتل شخص محرم القتل بالاسلام اوعقد الذمة اذا ارتكب مايوجب قتله من الردة والحرب وقطع الطريق الى غير ذلك

(قوله لاتفاوت بعد الحظر الخ) لان الادلة المذكورة للايجاب لايفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فالحظر المتقدم لايصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة حاصله ان تلك الادلة تدل على ان الورود بعد الحظر غير صارف عن الوجوب (قوله شرعالنا) يعنى ان الامر بالاصطياد والابتغاء من فضل الله انما وقعامنة ونفعا للعباد واذا كان واجبا يكون حرجا عليهم لصيرورته حقوقا عليهم بحيث يوزر بالترك ولهذا لم يحمل الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدم حظر لئلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا (قوله على ان ورود الامر الخ) والمثال الجزئى لايصحح القاعدة الكلية فلايصلح الحظر السابق دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك

(ولا يقتضى) الامر (التكرار ولايحتمله) ومعنى التكرار فعله مرة بعد اخرى اعلم ان الاصوليين اختلفوا فى افادة الامر على ثلاثة اقوال فقيل انه يوجب التكرار المستوعب جميع العمر بقدر الامكان الا اذا قام الدليل على خلافه وهو محكى عن المزنى وابى الاسحق الاسفرانى وقيل انه لايوجب التكرار ولكن يحتمله وهو مروى عن الشافعى ره وقال بعضهم المطلق لايوجب التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا اومقيدا بوصف كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واقم الصلوة لدلوك الشمس فانه يتكرر بتكرر ماقيدت به ولما كان المختار عند المصنف غير هذه الاقوال اشار الى رد المزنى بقوله ولايقتضى التكرار وقول الشافعى ره بقوله ولايحتمله وقول البعض بقوله (سواء تعلق بشرط أو اختص بوصف) والتكرر من تكرر السبب الموجب له لامن الامر كما فى العبادات المتكررة بتكرر الاسباب مثل الصلوات الخمس فى كل يوم فان اسبابها الاوقات الخمس ومثل الصوم لان سببه شهر رمضان ولهذا لايتكرر الحج لعدم تكرر السبب وهو البيت المنسوب هو اليها فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ولايوجب تكرر وقت الاداء تكرر الوجوب مالم يتكرر ماهو السبب على ماسيجيء انشاء الله تعالى

(قوله ولايقتضى الامر الخ) اى الامر المطلق عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت اوعلق بشرط اوخصص بوصف اوجرد عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن

تلك

تلك القرينة فلاينافيه التقييد من التوقيت بالوقت او التعليق بالشرط او التخصيص بالوصف فيصح تقرير الخلاف على تلك المذاهب فلا تغفل وانما قلنا اى الامر المطلق لان المقيد بماذكر من القرينة يفيد مادلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب على ماذكره الشارح ومعنى تكرار الفعل وقوعه مرة بعد اخرى فى اوقات متعددة والفرق بين الموجب ومحتمله ان الاصل ان موجب اللفظ يثبت به ولايفتقر الى نيته ومحتمله لايثبت الااذا نوى ومالايحتمله لايثبت وان نوى كذا قالوا (قوله يوجب التكرار فى الازمان) ودليله ان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يارسول الله حين قال عليه السلام يايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا الايقال لو فهم لماسأل لانا نقول علم انه لاحرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل فسكت رسول الله حتى قال ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم فلولم يكن الامر موجبا للتكرار لما اشكل عليه وهو من اهل اللسان ولانكر عليه سؤاله عماليس من تحمل اللفظ فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج فى الاكتفاء بمرة دل على ان موجبه التكرار وجوابه ان السؤال لايدل على ذلك لجواز ان يكون لوجد انه بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان السبب مالايتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه (قوله وهو مروى عن الشافعى ره) هكذا قال فخر الاسلام والخبازى وصاحب التلويح الا ان صاحب التحقيق قال وهو بعض اصحاب الشافعى ره وروى هذا عنه قال العلامة الفنارى والصحيح ان مذهبه كمذهبنا وقدمر الفرق بين الموجب والمحتمل ودليله انه مختصر من الطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زايد لان الامر لايدل على الالف واللام فلايثبت الابدليل والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل العموم لاحتماله ان يقدر مصدرا معرفا باللام بدلالة القرينة فيجوز فيه نية التخصيص ولهذا يتقيد بالمرة او المرات مثل اضرب به مرة او مرات كما ورد فى قوله تعالى لاتدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا ولولم يحتمل النكرة العموم لماصح وصف الثبور بالكثرة (قوله وان كنتم جنبا فاطهروا) علق الامر بالتطهير بشرط الجنابة فاوجب التكرار (قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس) قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك (قوله سواء تعلق بشرط او اختص بوصف) لانه لااثر للشرط ولاللوصف فى التكرار لان قوله اضرب ان لم يقتض التكرار فقوله اضرب به قائما او اضرب به ان كان قائما لايقتضيه ايضا بل لايزيد الا اختصاص الضرب بحالة القيام الايرى الى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لايتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة (قوله والتكرار من تكرر السبب الموجب) والمقتضى لتجدد المسبب لامن الامر والا لاستغرقت العبادات الاوقات كلها لدوام الامر واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه ليس فى اللفظ اشعار بوقت وليس بعض الاوقات اولى بالتعين من البعض

(قوله فان اسبابها اوقات الخمس) لايقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود كل سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة حكما كذا فى نور الانوار

(واذا لم يتكرر الامر ولا يحتمله فيقع بناؤه على اقل جنسه) اى المأمور به (ويحتمل كله على الصحيح) لان الامر بالصيغة المشتقة من المصدر طلب ايقاع المصدر لاغير لان معنى قوله اكرم اوقع الاكرام والمصدر اسم فرد فلا يحتمل العدد غير الفرد الا ان الفرد نوعان حقيقى وهو اقل الجنس واعتبارى وهو تمام الجنس لان فيه وحدة نوعية اى اعتبارية لا حقيقية اذ لها افراد كثيرة والكثرة تنافى الوحدة ولكنها من جهة ان لها وحدة نوعية يكون فردا اعتباريا كما نقول الطلاق نوع واحد من التصرفات المملوكة والنكاح نوع واحد والبيع كذا كما يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس فيكون وقوع هذا اللفظ على كل وجود الجنس عند وجود القرينة وهى النية اوغيرها وثمرة الخلاف فيما اذا قال لامرأته طلقى نفسك ينصرف الى الثلاث عند من قال موجبه التكرار فتملك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا ويصح نية المثنى والثلث عند من قال يحتمل التكرار لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو منهما شيئا لم يقع شىء منهما واما الواحد فيقع نوى اولم ينو وعندنا لا ينصرف عند الاطلاق الا على الفرد الحقيقى وهو طلقة واحدة لتيقن فرديته ويقع على الفرد الاعتبارى بقرينة واما مابين الفرد الحقيقى والاعتبارى فعدد محض ليس بفرد من وجه من الوجوه فلا يتناوله اسم الفرد وان نوى ولا يكون محتملا للفظ البتة فلا تعمل فيه النية لانها لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات مالا يحتمله

(قوله واذا لم يتكرر ولا يحتمله فيقع الخ) فالفاء للتفريع (قوله على اقل الجنس) اى بلا نية لتعينه وتيقنه (ويحتمل كله) اى احتمالا وقوعيا كل الجنس ملابسا بالنية والا لناقضه قوله ولا يحتمله (قوله فلا يحتمل العدد) لان بين الفرد والعدد تنافيا اذ الفرد مالا تركب فيه والعدد مايتركب من الافراد فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود فى العدد لا يحتمل الفرد معنى العدد وهو ليس بموجود فيه اصلا فيقع على الادنى المتيقن وهو الفرد الحقيقى ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية الحكمية لانه يقال انه جنس واحد لا باعتبار العددية حتى يحصل التكرار (قوله فعدد محض لا يدل عليه اللفظ ولا يحتمله وحاصل الكلام فى هذا المقام ان الفرد الحقيقى موجب الامر والاعتبارى محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به فى قوله طلقى نفسك ثنتين قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقى فتقييده به

يخرجه

به يخرجه عن موضوعه الاصلى ولذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته
طلقتك ثلاثا اوقال واحدة فمات قبل ذكر العدد لايقع شىء لاخراج التقييد عن موضوعه
الحقيقى فيكون تغيير اوتعيينا للمجاز فلايفيد التكرار اويكون تأكيدا وتقرير الحقيقة قال
فى التلويح لانسلم ان المفرد لايقع على العدد فان المفرد المقترن بشىء من ادوات العموم
والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لابمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارى
فهو المطلوب اذلانعنى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد
الفعل ورد الفاضل الچلبى بان المفرد والمقترن بادوات العموم عام بدليله وليس الكلام فيه بل
فى المفرد المجرد عن القراين وتناوله كل فرد من حيث انه واحد اعتبارى لايفيد الشافعى ولا
يثبت مطلوبه لان مذهبه جواز اطلاقه على الاثنين الذى هو عدد محض وعلى كل فرد لا من
حيث انه واحد بل من حيث انه عدد

(وحكمه) اى حكم الامر (نوعان) النوع الاول (اداء وهو اقامة الواجب به) اى تسليم
نفس الواجب بالامر وانما لم يقل الى مستحقه كماذكره بعض الفضلاء مع ان الله تعالى قال ان
الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها استغناء بالمذكورة لان اقامة الواجب لايكون الا بالتسليم
الى اهله (و) الثانى (قضاء وهو تسليم مثله به) اى تسليم مثل الواجب بالامر لاتسليم نفسه مثل
قضاء صوم شهر رمضان فى ايام شوال مثلا فان التسليم فيها غير التسليم فى شهر رمضان فكان
تسليما بمثله لابنفسه (ويتبادلان مجازا) اى يستعمل كل واحد من الاداء والقضاء مكان الآخر
مجازا اما استعمال القضاء مكان الاداء مثل قوله تعالى فاذاقضيت الصلوة فانتشروا اى اديت
اذ الجمعة لاتقضى الا ان لفظ القضاء متسع لان معناه الاتمام والالزام والاحكام والاسقاط وهذه
المعانى موجودة فى الاداء مع زيادة وهو شدة الرعاية فى الخروج عما لزمه واما استعمال الاداء
مكان القضاء يقال ادى ماعليه من الدين مع ان اداء الدين بنفسه محال

(قوله وحكمه) المراد بالحكم هنا الحكم الفقهى الذى هو وصف الفعل كالوجوب والحرمة اى
الواجب بالامر فهو تقسيم للحكم الشرعى (قوله اداء) اعلم ان الاداء والقضاء عند الشافعى
ره يختصان بالعبادات الموقتة ولايتصور الاداء الافيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام
المأمور به موقتا كان الامر اوغيره ولهذا لم يعتبر المصنف ره فى التعريف التقييد بالوقت
(قوله اى تسليم نفس الواجب بالامر) اراد بالتسليم المعنى المصدرى وهو الايقاع وبنفس
الواجب الحاصل بالمصدر وهو الحالة المخصوصة التى تسمى صلوة وصوما وحجا فنفس الوجوب
الثابت بالسبب هو لزوم وقوع تلك الحالة ووجوب الاداء الثابت بالخطاب هو لزوم ايقاع
تلك الحالة والاداء المتعلق باختيار المكلف ايقاعها وح يصح تسليمه بخلاف نفس الواجب فانه
لايمكن تسليمه لانه وصف فى الذمة لايقبل التصرف من العبد والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان

به كان العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والافحقيقة التسليم لاتتصور الافى
الاعيان وقد يقال بانه قد ثبت فى قواعد الشرع ان للواجبات حكم الجواهر فيجرى التسليم
فيها ايضا وقيد بالنفس احترازا عن تسليم المثل كماسيأتى وبالواجب لاخراج النفل فلايتصف
بالاداء والقضاء والمراد بالواجب ههنامايعم الفرض ايضا وهو اللازم اعم من ان يكون ثبوته
بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة اوماهو فى معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
ولم يقل عين الثابت به حتى يشمل النفل لماعرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور
به واما المباح كالاصطياد فليس بمأمور به ايضا فلم يشمله اذ المراد بالواجب الشرعى قال فى التلويح
ليس فى العرف اطلاق الاداء على المباح (قوله استغناء بالمذكور) اى لفظ الامر المعبر له
بالضمير الغائب لانه قد علم منه ان الآمر هو المستحق اولان معنى لفظ التسليم تحصيل
السلامة وهو فى اداء ماوجب انمايكون اذا سلمه الى مستحقه (قوله اى تسليم مثل الواجب)
بالامر لاعينه اى تسليم ذلك الواجب الذى وجب اولا فى غير ذلك الوقت وهو المصحح عند
المصنف لكنه عرفه بمايفيد انه بامر جديد مسامحة باعتبار نقصانه بفوات شرفية الوقت فكانه
صار تسليم مثل الواجب لاعينه كذا افيد فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اى من
عند المأمور بان يكون حقه ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس من عنده بل
كلاهما لله تعالى والقضاء انما هو صرف النفل الذى كان حقاله الى القضاء الذى كان عليه قلنا
المراد بالمثل ماثبت عوضا عن الفائت وهو انمايكون من عنده فلااحتياج الى هذا القيد
(قوله مكان الآخر مجازا) اى مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما فى تسليم
مافى الذمة (قوله ان لفظ القضاء متسع فيه) اى استعمال القضاء فى الاداء كثير حتى صار
استعماله فى الاداء نحو فاذا قضيتم مناسككم حقيقة لغوية وان كان مجازا شرعيا لان القضاء لغة
الاسقاط والاتمام والاداء ينبىء عن الاستقصاء وشدة الرعاية نحو الذئب يأدو للغزال يأكله
فلم يكن فى القضاء الاعجاز احتياجا الى قرينة لغة ايضا (قوله يقال فلان دينه اى قضاه) اورد عليه
عليه انهم جعلوا اداء الدين من قبيل الاداء الكامل كما يأتى فليس من باب القضاء فالاولى
التمثيل بقوله نويت اداء ظهر الامس اى قضائه لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال

(ويؤديان) اى كل واحد من الاداء والقضاء يؤدى (بنيتهما) اى نية كل منهما (فى الصحيح)
من المذهب يعنى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس لوجود تسليم الواجب فيهما (ويجبان بسبب
واحد عند الجمهور) من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى يعنى يجب القضاء بالسبب الذى
به وجب الاداء وقال العراقيون من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعى ره يجب القضاء بنص جديد
غير الامر الذى به وجب الاداء وشبهة العراقيين وحجة الجمهور تطلب فى المطولات

(قوله يعنى يجوز الاداء بنية القضاء) مثل اداء صلوة من ظن خروج الوقت ونوى القضاء

ويؤديان بنيتهما هذا تصريح بما علم ضمنا مما قبله صرح به لان النية فعل القلب ولا يلزم من صحة استعمال كل من الاداء والقضاء مكان الآخر قيام نية كل منهما مقام نية الآخر صدق الاصول

وفى

وفى الواقع لم يخرج وقتها (قوله وبالعكس) اى يجوز القضاء بنية الاداء مثل من ظن بقاء الوقت ونوى الاداء وفى الواقع لم يبق وقتها ويتفرع عليه ايضا جواز صوم الاسير اشتبه عليه رمضان فتحرى شهرا وصام فوقع صومه بعد رمضان واما ان وقع صومه قبل رمضان لا يجوز لانه لا يكون اداء ولا قضاء لتقدمه على سبب الوجوب وهو شهود الشهر (قوله يجب القضاء بالسبب الذى به وجب الاداء) المراد بالسبب ههنا الامر الذى علم به ثبوت الحكم لا السبب الذى ثبت به الوجوب كالوقت مثلا كما صرح به فى التلويح وهذا الخلاف فى الامر الموقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء اما بالامر السابق او بامر مبتداء اما الامر الغير الموقت فلا يجرى فيه فوت ولا قضائه ثم محل الاختلاف القضاء بمثل معقول تدرك مماثلته بالعقل اما بمثل غير معقول كالفدية للصوم فبامر جديد اتفاقا وحاصل الخلاف يرجع الى ان عند الفريق الاول النص الموجب للاداء هو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله تعالى كتب عليكم الصيام دال بعينه على وجوب القضاء لا حاجة الى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما ورد للتنبيه على ان الاداء باق فى ذمتكم وعند الفريق الثانى لا بد للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الاداء فقضاء الصلوة والصوم عندهم لا بد ان يكون بقوله عليه السلام من نام الحديث وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا وما لم يرد النص فيه انما يثبت بسبب التفويت الذى يقوم مقام نص القضاء فكانه اذا فوت فقد التزم القضاء فالتفويت تعد والتعدى سبب الضمان (قوله وقال العراقيون) من اصحابنا واحتجوا بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للرأى فى معرفتها وانما تعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان المأمور به عبادة مقيدا به ايضا ضرورة توقفه على الامر اذ العبادة مفسرة بانها فعل يأتى بها المرء على وجه التعظيم له تعالى بامره ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة فى وقت دون وقت ولهذا كانت الصلوة مخصوصة باوقات والصوم كذلك ومن شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للرأى فى مقادير العبادات وهيئاتها واحتج الاولون بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء فى الصوم والصلوة قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اى فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ومعلوم بالاستقراء فى قواعد الشرع ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالعجز ولم يوجد الاداء وكذا العجز الا فى ادراك فضيلة الوقت لبقاء القدرة على اصل العبادة فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يتعمد فثبت ان النص فى الاصل معقول المعنى فيتعدى الحكم وهو وجوب القضاء الى الفروع وهى الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص

قال قاضيخان هذا اذا وقع فى وقت يجوز فيه الصوم واما اذا وقع يوم النحر وايام التشريق فلا يجوز لا اداء ولا قضاء هذا مما يحتاط فيه فى زماننا ايضا لان المتعارف ما بين ائمتنا ادعاء ان الاحتياط فى رؤية الهلال ولا يصومون فى اول الشهر بزعم عدم ثبوت الشهر ولا يفطرون فى اول شوال بكمال الدقة فى الثبوت ثم تحقق شهود الشهر ببلدة اخرى فى ذلك اليوم الذى لم يصوموا فيه ويتقن نقصان يوم واحد من رمضان ووقع صومهم فى يوم العيد فعلى ما استفيد مما تقدم ان صوم هذا اليوم لا يكون اداء ولا قضاء بل يلزم عليهم قضاء يوم واحد والعوام غافلون عنه ويزعمون ان صومنا قد كمل ثلثين يوما صدق الاصول

لانا سلمنا ذلك ولكنا نقول الفعل الذى شرع عبادة فى وقت اذا فات يجب اقامته فى وقت آخر مقامه فى الوقت الاول لان الشرع قد اقامه فى الصلوة والصوم بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما لا يقال لما وجب القضاء فى الصوم والصلوة بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالامر الذى يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يسقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل فصار كمن غصب شيئا وهلك عنده يجب الضمان لورود النصوص الموجبة له ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب للاداء وهو رد العين والنصوص لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب كذا ذكره العلامة ابو النصر فى شرحه ومما ينبغى ان يعلم ان مراد الفريق الثانى بالنص فى الاستدلال اعم من ان يكون نصا او بمنزلته فانه نقل عنهم انهم يجعلون سببه اى سبب القضاء تارة التفويت وتارة الفوات فلا تدافع بين هذا الدليل وبين مانقل عنهم (قوله وشبهة العراقيين الخ) قال بعض المحققين وهم السواد الاعظم والصواب لا يفوت عنهم لان المراد من السبب دليل الحكم من نص اوسنة لا ما يثبت به الوجوب ويتفرع عليه الحكم على ما اتفق عليه الفريقان ومن البين المكشوف ان وجوب قضاء الصوم لم يعرف الا بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقضاء الصلوة بقوله عليه السلام من نام على صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مثلا فقد علم وجوب القضاء بسبب جديد ودليل مستأنف لا بما علم به وجوب الاداء وقولهم ان النص ليس لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب قول محض وتخليط صرف نعم لو كان المراد من السبب ما يتفرع عليه الوجوب لربما يتمكن المجادل من القول بانه على ذلك التقدير لا يكون قضاء لما وجب سابقا بل واجبا مستأنفا فيجاب عنه بان كونه قضاء لما انه استدراك لما فات من الواجب رحمة من الله تعالى على عباده انتهى

(وانواع الاداء ثلثة) الاول (كامل وهو ما يؤدى بوصفه كما شرع) كالصلوة جماعة (والثانى قاصر وهو الناقص عن صفته) كاداء المفروضات منفردا فانه قاصر لنقصانه فى صفة الاداء ولهذا لا يجب الجهر على المنفرد ويجب على من يصليها بجماعة (و) الثالث (شبيه بالقضاء) كما اذا اقتدى واحد بالامام فى اول الصلوه ثم نام خلفه حتى اذا فرغ الامام ثم اخذ الاداء فهو مؤد اداء يشبه القضاء لانه باعتبار الوقت مؤد وباعتبار انه يتدارك ما فاته مع الامام قاض ولهذا لا يقرء ولا يسجد للسهو (وانواع القضاء ثلاثة) ايضا الاول (بمثل معقول) كقضاء الصوم للصوم والصلوة للصلوة لانا نعقل المماثلة بين صوم الامس واليوم وصلوة ظهر الامس واليوم (والثانى) بمثل (غير معقول) كالفدية للصوم فى حق الشيخ الفانى واحجاج الغير بالمال لانا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لان الاول وصف وهو وسيلة الى الجوع والثانى عين وهو وسيلة الى الشبع ومعاندتهما ظاهرة (و) الثالث (قضاء بمعنى الاداء)

كقضاء

قيل ان قضا صلوة السفر فى الحضر ركعتين وقضاء صلوة الحضر فى السفر اربع ركعات وقضاء الجهر فى النهار جهر اوقضاء السر فى الليل سرا يؤيد ما ذهب اليه الفريق الاول فانها تدرن على ان القضاء بالسبب السابق ونقل عن ابن الملك ولقائل ان يقول وجوب مراعات الجهر وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب بالسبب الاول انتهى وايضا قضاء الصحيح صلوة المريض بعذر المرض يؤيد ماذكره الفريق الثانى اعترض على دليل الفريق الاول بانه اذا علم وجوب القضاء فى غير المنصوص عليها بالقياس يلزم ان يكون واجبا بسبب جديد فلزم القرار على ما عنه الفرار اجيب عنه ان القياس فظهر لا مثبت والوجوب فى الكل بالسبب السابق انتهى لقائل ان يقول قد تقدم ان المراد بالسبب ليس ما هو مثبت للوجوب بل المراد منها ما هو دليل لثبوت الحكم فالقياس يجوز ان يكون دليلا لثبوته تأمل صدق الاصول

كقضاء تكبيرات العيدين فى الركوع لان التكبير قدفات عن موضعه اذموضعه القيام الا ان الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل من الراكع وحكما لان مدرك الامام فى الركوع مدرك تلك الركعة فالقضاء فى الركوع بمعنى الاداء فى القيام بهذا المعنى

(قوله وانواع الاداء ثلثة) فى هذا التقسيم تسامح لان الكامل والقاصر قسمان للاداء المحض لالمطلق الاداء فلا تقابل فيما بينها فالاولى ان يقول الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء كما لا يخفى (قوله كالصلوة بجماعة) اى من اولها الى آخرها لان هذه صلوة توفر حقها من الواجبات والسنن فيكون هذه الاداء كاملا مستجمعة لاوصاف الكمال والمراد ماشرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح وماسواها فالجماعة فيه صفة بمنزلة الاصبع الزايدة كذا فى ابن ملك لكن تعريف الاداء المار لا يصدق على التراويح حقيقة (قوله لنقصان فى صفة الاداء) لقصورها بسبع وعشرين درجة عنها بالجماعة ومن امارته سقوط وجوب الجهر وكذا صلوة المسبوق فان اداءها قاصر وان ادى بعضها بالجماعة ولكن قصوره دون الاول لانه مقتد تحريمة (قوله وباعتبار انه يتدارك الخ) فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة فى حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشارع اداءه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء لان الفعل اصل والوصف تابع له فجعل ما كان باعتبار الاصل اصلا وما كان باعتبار التبع تبعا ولاختلاف الجهتين صلح اجتماع المتنافيين فى فعل واحد وثمرة كونه اداء ظاهرة وهو فراغ الذمة بايفاء ما يجب عليه اذ لو لم يفرغ ذمته من هذا الاداء لكن يحكم عليه بالاستيناف لوجود الوقت واما ثمرة كونه شبيها بالقضاء انه لا يتغير فى حقه فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعا قال ابن ملك هذه المسئلة مصورة فى مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ اونوى الاقامة فى موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقى عليه من غير تكلم انتهى وانما لم يتغير فرضه باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير فى نفسه لانقضائه والخلف لا يعارض الاصل (قوله بمثل معقول) اى يعقل فيه المماثلة بمعنى انه لا يأبى العقل عن مثليته لانه يحكم بمثليته بدون ورود النص من الشارع وتوضيحه ان المراد بالمثل الاداء المماثل للواجب فى حكمة الشارع ونظره فيترتب على المثل مايترتب على الواجب من الثواب والعقاب فان كانا متحدين بالنوع فقد ثبت المماثلة عقلا قبل ورود الشرع لان الاصل فى المتحدين نوعا ان لا يختلفا فى الحكمة ونظر الشارع وانما اختلف الحكم فى المتحدين نوعا فيما اختلف بعارض وان لم يكونا متحدين بالنوع والعقل لا يحكم فى المتخالفين بالنوع بالتماثل فى الحكمة فلا تدرك المماثلة الا شرعا والاول هو المثل المعقول والثانى هو المثل الغير المعقول (قوله بمثل غير معقول)

وان لم يقتد بمسافر بل بمقيم صار اربعا بالاقتداء عليه وان لم يفرغ الامام بعد ماصار اربعا ايضا لانه ليس مشابها بالقضاء بل هو اداء من كل وجه لكونه خلف الامام حقيقة اولا وآخرا وان تكلم واستأنف صار اربعا ايضا لكونه مقيما قبل الشروع واما اذا كان مثل هذا فى المسبوق ونوى الاقامة عند اداء مافات يصير فرضه اربعا لانه مؤد من كل الوجوه لكونه فى الوقت ولم يشبه القضاء لانه ما التزم هذا المقدار كونه خلف الامام حتى يكون قاضيا لما التزم صدق الاصول

اى غير مدرك بالعقل مماثلته للفايت الا شرعا ولا نعنى به انه ينفى المماثلة و الا لتناقض حجج الله تعالى فان العقل منها وذا امارة العجز فالعقل تجوز جعل الشارع المتخالفين بالنوع متحدى الحكمة وان لم يحكم جزما باتحادهما فى الحكمة ونظر الشارع ثم لا يخفى ان عبارة المص مبنية على مذهب العراقيين لما عرفت ان كون القضاء مثلا انما يتجه على انه بسبب جديد وهو مذهبهم فتدبر

(قوله كالفدية للصوم الح) فانها شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفانى باجماع الصحابة رضوان الله عليهم ولا يعقل المماثلة بين الصوم و الفدية اذ ليس بينهما مشابهة صورة لانهما امساك و اعطاء ولا معنى فانهما اتعاب النفس بالكف عن الشهوة ودفع حاجة الفقير وكل مالا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص كصلوة العيد و الوقوف بعرفة ورمى الجمار فانها تسقط بالفوات فان كونها قربة مخصوص بزمان فان قيل ما كان وجوب الفدية فى الصوم عند اليأس غير معقول فكيف اوجبتم الفدية فى الصلوة بلا نص يوجبه قياسا على الصوم من غير معنى يعقل قلنا يحتمل ان يكون ثبوت فدية الصوم معلولا بالعجز فى نفس الامر وان كنا لا نقف عليه لقصور عقولنا عن دركه ويحتمل ان لا يكون معلولا بل يكون امرا تعبديا محضا فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثانى اياه فيكون المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوكا لا معلوما الا انه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية فى الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد ره فى الزيادات فى فدية الصلوة تجزيه انشاء الله تعالى اذ لو كان بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما فى سائر الاحكام الثابتة بالقياس (قوله و احجاج الغير بالمال) لانا لا نعقل المماثلة بينهما ايضا لا صورة لانهما تنقيص وقصد ولا معنى لانهما اشباع الغير وتعظيم المكان فجوازه بحديث الخثعمية ولوروده فى عجز الشيخوخة وانها دائمة اشترط فى فرضه العجز الدايم كما عن الميت وعن المريض مرض الموت لا فى تطوعه لان مبناه على التوسع (قوله ومعاندتهما ظاهرة) اورد عليه انه لا تضاد لاختلاف المتعلق بل ربما قيل بتناسبهما من حيث ان اعطاء الشيء منع للنفس عن الارتفاق به و اذا اللازم منه تعقل عدم المماثلة وهو غير مراد فتدبر (قوله كقضاء تكبيرات العيدين فى الركوع) لمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه اذا اشتغل بتكبيرات العيد فانه يكبر للافتتاح ثم للركوع وهو واجب ثم لتكبيرات العيد فى الركوع من غير رفع يديه لان رفع اليد سنة و اخذ الركبة بالكف ايضا سنة فلا يجوز ترك سنة لاقامة سنة (قوله لاستواء النصف الاول والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة فهو الفارق عن القعود (قوله بهذا المعنى) ولانه لما كان للركوع شبها بالقيام وقد شرع فيه ماهو من جنس التكبيرات وهو تكبير الركوع حتى ان من سهى عنه ثم تذكر فى الركوع كبر فيه فالتحق بها ماهو من جنسها من تكبيرات العيدين بخلاف القراءة و القنوت لانهما ليس من جنسهما ماهو قربة يؤتى فى الركوع وبخلاف التحريمة وبخلاف الامام لقدرته على العود الى القيام

ولما

ولما فرغ من بيان حكم الواجب بالامر شرع فى بيان صفة الحسن للمأمور به فقال (والحسن لازم للمأمور به) يعنى اذا امر بشىء علم انه حسن لان الآمر حكيم لايأمر بشىء الاالحسنه ولا ينهى عنه الاالقبيحه كما قال جل ذكره ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر الآية فالحسن والقبح لايعرفان الابالامر والنهى لابالعقل نفسه لان العقل بنفسه غير مهتد بهما وغير موجب عندنا وان كان له حظ فى معرفة بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات وقالت المعتزلة الحسن والقبح عقليان لاشرعيان يعنى يستقل فى معرفتهما من غير توقف الى الشرع اى الامر ان اردت قصوى هذه المباحث فاطلب فى مطولات كتب الكلام

(قوله والحسن لازم اه) اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلاث معان على مايلايم الطبع ومنافره كالفرح والغم والحلو والمر وعلى صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل وعلى متعلق المدح والذم فى العاجل وعلى متعلق الثواب والعقاب فى الآجل ولاخلاف فى انهما بالمعنيين الاولين عقليان انما الخلاف فى المعنى الاخير (قوله يعنى اذا امر بشىء علم آه) يعنى ان الامر والنهى من الدلايل على كون الشىء حسنا اوقبيحا عندنا وليس بمحسن ولا بمقبح للافعال فلابد ان يكون فى الامر جهة حسنة صالحة لتعلق الامر قبل ورود الشرع يكون الامر بحذائها ومنوطا بها بحيث لايمكن من هذه الحيثية تعلق النهى عنه عليه وورده به وكذا المنهى عنه لابد ان يكون فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق النهى عليه وينسحب النهى اليه من هذه الحيثية بحيث لايمكن تعلق الامر به عليه والمتنازعون فى الحسن متنازعون فى القبح ايضا والشارح اقتصر على الحسن لان الكلام فى حسن المأمور به وقد علم حكم القبح منه (قوله لان الآمر حكيم) يعنى ان ورود الامر بما فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق النهى عنه والنهى بما فيه جهة حسنة صالحة لتعلق الامر به وان كان امرا ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى وعدم المانع عنه والمنازع له الا انه يمتنع من جهة كونه سبحانه حكيما عالما قادرا جوادا على الاطلاق وهو لاينافى الاختيار بل يؤكده كما لاينافيه سبق الاخبار به منه تعالى (قوله كما قال جل ذكره ان الله يأمر بالعدل الخ) فان الاية تدل على ان المأمور به متصف بكونه عدلا واحسانا والمنهى عنه بكونه فحشا ومنكرا قبل ورود الامر والنهى وتعلق الخطاب به ولو لم يتصف قبل ورود الخطاب بهذه الاوصاف لم يكن لهذه الاحكام واقع يطابقها ومطابق يصدقها ويكون المعنى ان الله يأمر بما امر به ولا يأمر بما لايأمر به وهو قول لامعنى له اصلا (قوله وغير موجب عندنا) اذ الموجب والحاكم هو الله تعالى ان يحكم عليه غيره والعقل آلة لمعرفة حسن بعض ماحكم الله به وقبحه بتوفيق الله وايقافه وان لم يرد الشرع امابلا كسب كحسن الصدق النافع اومعه لكن لابطريق التوليد او الايجاب بل بخلق الله تعالى عادة عقيب النظر الصحيح كحسن الكذب النافع وكثير منهما

اى غير مدرك بالعقل مماثلته للفايت الا شرعا ولانعنى به انه ينفى المماثلة و الا لتناقض حجج الله تعالى فان العقل منها و ذا امارة العجز فالعقل تجوز جعل الشارع المتخالفين بالنوع متحدى الحكمة و ان لم يحكم جزما باتحادهما فى الحكمة و نظر الشارع ثم لايخفى ان عبارة المص مبنية على مذهب العراقيين لما عرفت ان كون القضاء مثلا انما يتجه على انه بسبب جديد وهو مذهبهم فتدبر

(قوله كالفدية للصوم الخ) فانها شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفانى باجماع الصحابة رضوان الله عليهم ولايعقل المماثلة بين الصوم و الفدية اذ ليس بينهما مشابهة صورة لانهما امساك و اعطاء ولا معنى فانهما اتعاب النفس بالكف عن الشهوة و دفع حاجة الفقير وكل مالايعقل له مثل لايقضى الا بنص كصلوة العيد و الوقوف بعرفة ورمى الجمار فانها تسقط بالفوات فان كونها قربة مخصوص بزمان فان قيل ماكان وجوب الفدية فى الصوم عند اليأس غير معقول فكيف اوجبتم الفدية فى الصلوة بلانص يوجبه قياسا على الصوم من غير معنى يعقل قلنا يحتمل ان يكون ثبوت فدية الصوم معلولا بالعجز فى نفس الامر و ان كنا لانقف عليه لقصور عقولنا عن دركه ويحتمل ان لايكون معلولا بل يكون امرا تعبديا محضا فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثانى اياه فيكون المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوكا لامعلوما الا انه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية فى الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رہ فى الزيادات فى فدية الصلوة تجزيه انشاء الله تعالى اذ لوكان بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما فى سائر الاحكام الثابتة بالقياس (قوله و احجاج الغير بالمال) لانا لانعقل المماثلة بينهما ايضا لاصورة لانهما تنقيص و قصد ولامعنى لانهما اشباع الفقير و تعظيم المكان فجوازه بحديث الخثعمية ولوروده فى عجز الشيخوخة وانها دائمة اشترط فى فرضه العجز الدايم كما عن الميت وعن المريض مرض الموت لا فى تطوعه لان مبناه على التوسع (قوله ومعاندتهما ظاهرة) اورد عليه انه لاتضاد لاختلاف المتعلق بل ربما قيل بتناسبهما من حيث ان اعطاء الشيء منع للنفس عن الارتفاق به و اذا اللازم منه تعقل عدم المماثلة وهو غير مراد فتدبر (قوله كقضاء تكبيرات العيدين فى الركوع) لمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه اذا اشتغل بتكبيرات العيد فانه يكبر للافتتاح ثم للركوع وهو واجب ثم لتكبيرات العيد فى الركوع من غير رفع يديه لان رفع اليد سنة و اخذ الركبة بالكف ايضا سنة فلا يجوز ترك سنة لاقامة سنة (قوله لاستواء النصف الاول و الانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة فهو الفارق عن القعود (قوله بهذا المعنى) ولانه لما كان للركوع شبها بالقيام وقد شرع فيه ماهو من جنس التكبيرات وهو تكبير الركوع حتى ان من سهى عنه ثم تذكر فى الركوع كبر فيه فالتحق بها ماهو من جنسها من تكبيرات العيدين بخلاف القراءة و القنوت لانهما ليس من جنسهما ماهو قربة يؤتى فى الركوع وبخلاف التحريمة وبخلاف الامام لقدرته على العود الى القيام

ولما

ولما فرغ من بيان حكم الواجب بالامر شرع فى بيان صفة الحسن للمأمور به فقال (والحسن لازم للمأمور به) يعنى اذا امر بشىء علم انه حسن لان الآمر حكيم لا يأمر بشىء الا لحسنه ولا ينهى عنه الا لقبحه كما قال جل ذكره ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر الآية فالحسن والقبح لا يعرفان الا بالامر والنهى لا بالعقل نفسه لان العقل بنفسه غير مهتد بهما وغير موجب عندنا وان كان له حظ فى معرفة بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات وقالت المعتزلة الحسن والقبح عقليان لا شرعيان يعنى يستقل فى معرفتهما من غير توقف الى الشرع اى الامر ان اردت قصوى هذه المباحث فاطلب فى مطولات كتب الكلام

(قوله والحسن لازم اه) اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلاث معان على ما يلايم الطبع ومنافره كالفرح والغم والحلو والمر وعلى صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل وعلى متعلق المدح والذم فى العاجل وعلى متعلق الثواب والعقاب فى الآجل ولا خلاف فى انهما بالمعنيين الاولين عقليان انما الخلاف فى المعنى الاخير (قوله يعنى اذا امر بشىء علم آه) يعنى ان الامر والنهى من الدلايل على كون الشىء حسنا اوقبيحا عندنا وليس بمحسن ولا بمقبح للافعال فلابد ان يكون فى الامر جهة حسنة صالحة لتعلق الامر قبل ورود الشرع يكون الامر بحذائها ومنوطا بها بحيث لا يمكن من هذه الحيثية تعلق النهى عنه عليه وورود به وكذا المنهى عنه لابد ان يكون فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق النهى عليه وينسحب النهى اليه من هذه الحيثية بحيث لا يمكن تعلق الامر به عليه والمتنازعون فى الحسن متنازعون فى القبح ايضا والشارح اقتصر على الحسن لان الكلام فى حسن المأمور به وقد علم حكم القبح منه (قوله لان الآمر حكيم) يعنى ان ورود الامر بما فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق النهى عنه والنهى بما فيه جهة حسنة صالحة لتعلق الامر به وان كان امرا ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى وعدم المانع عنه والمنازع له الا انه يمتنع من جهة كونه سبحانه حكيما عالما قادرا جوادا على الاطلاق وهو لا ينافى الاختيار بل يؤكده كما لا ينافيه سبق الاخبار به منه تعالى (قوله كما قال جل ذكره ان الله يأمر بالعدل الخ) فان الاية تدل على ان المأمور به متصف بكونه عدلا واحسانا والمنهى عنه بكونه فحشا ومنكرا قبل ورود الامر والنهى وتعلق الخطاب به ولو لم يتصف قبل ورود الخطاب بهذه الاوصاف لم يكن لهذه الاحكام واقع يطابقها ومطابق يصدقها ويكون المعنى ان الله يأمر بما امر به ولا يأمر بما لا يأمر به وهو قول لا معنى له اصلا (قوله وغير موجب عندنا) اذ الموجب والحاكم هو الله تعالى ان يحكم عليه غيره والعقل آلة لمعرفة حسن بعض ما حكم الله به وقبحه بتوفيق الله وايقانه وان لم يرد الشرع امابلا كسب كحسن الصدق النافع اومعه لكن لا بطريق التوليد او الايجاب بل بخلق الله تعالى عادة عقيب النظر الصحيح كحسن الكذب النافع وكثير منهما

ليس للعقل مدخل فى معرفته فالشرع مثبت فى الكل والعقل مبين فى البعض وانما يضاف الاحكام الى العلل فى الشرعيات والعقليات بالعقل تيسيرا على العباد لان ايجاب الله تعالى غيب لالان العقل موجب بل فاهم وسيأتى بيان الفرق بين المذاهب فى فصل الاهلية انشاء الله تعالى

ولما بين لزوم الحسن للمأموربه اخذ فى تقسيمه فقال (اما لمعنى فى عينه) كركنى الايمان من التصديق والاقرار لكن التصديق لايحتمل السقوط عن المكلف بحال ولو تبدل بضده العياذ بالله يكون كفرا على اى وجه بدله فلا يسقط حسنه البتة والاقرار يحتمل السقوط فى حالة الاكراه مع كونه حسنا لعينه اذا كان قلبه مطمئنا بالايمان ومتى احتمل السقوط بعذر الاكراه احتمل الحسن السقوط ايضا ومعنى احتمال السقوط ان لايجب عليه الاقرار حتى لو بدله بضده لايكون كفرا لان اللسان ليس بمعدن التصديق قيل يحتمل الاقرار السقوط بعذر لكن مع بقاء صفة الحسن بدليل انه لو صبر فقتل يكون مأجورا وانما الساقط وجوبه ولايلزم من سقوط الوجوب سقوط حسنه لان عدم الواجب لايستلزم عدم الحسن كالمندوب على انه لانسلم ان الواجب ساقط بل ابيح له مع قيام المحرم اجيب عنه بانه لايلزم من كون الصابر شهيدا بقاء حسنه اذ لو لم يسقط حسنه لما ابيح ضده وهو اجراء كلمة خبيثة مع بقاء حرمته كما كان الا انه رخص تقديما لحق نفسه على حق الله وكون الصابر مأجورا لكونه باذلا نفسه مؤثر الحق الله تعالى على حق نفسه بناء على بقاء حرمة اجراء الكلمة لاعلى بقاء حسن الاقرار

(قوله اما لمعنى فى عينه) اى اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا بمعنى انه ثابت قبله لا موجبه فالمأموربه اما ان يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت فى ذاته سواء كان لعينه اولجزئه اى يدركه العقل بلا واسطة الامور الخارجية عن الذات بمعنى ان العقل لوكان موجبا لحسنه لحسنه حين النظر فى المأموربه وان فرض عدم كونه مأمورا به بامر صادر عن الحكيم كذا فى ابن نجيم (قوله كركنى الايمان آه) صرح الشارح بركنية الاقرار من الايمان وهو مذهب الجمهور تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كلمة الشهادة من الايمان وبان النبى صلى الله عليه وسلم كان يأمربها ويكتفى بجعلها اهم من الاعمال (قوله لكن التصديق آه) اشارة الى التقسيم بان ماحسن فى ذاته نوعان مالايحتمل السقوط ومايحتمله (قوله والاقرار يحتمل السقوط) شنع على احتمال السقوط مع القول بالركنية واجابوا عنه ان المراد بالركنية الركنية الاعتبارية بمعنى ان الشارع اعتبره ركنا لكونه ترجمان القلب وجودا وعدما وعند الضرورة اعتبر عدمه موجودا حكما كما فى الاخرس وبهذا القول يندفع ايضا ما قيل ان الاقرار ان كان من اقسام ماحسن لعينه ولذاته كيف يحتمل السقوط لان ما بالذات لاينعدم اصلا وحاصل الدفع ان المراد بالسقوط عدم اعتبار الشارع اياه لمعارضة مفسدة مساوية اواعظم منه لان مفسدة فوت حق العبد صورة ومعنى فى صورة الاكراه اسقطت رعاية حق الله تعالى صورة مع بقائه معنى وهو

التصديق تأمل قال فى التلويح الاقرار وان كان جزأ من الايمان الا ان له شائبة العرضية والتبعية ففى حال الاختيار تعتبر جهات الجزئية حتى لايكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفى حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار انتهى (قوله لان اللسان آه) لان كون التصديق من الايمان لايخفى على احد والتصديق محله القلب والاقرار فعل اللسان وانما اجرى عليه الركنية لكونه دليل التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره فى وقت يكون متمكنا من اظهاره كان كافرا واذا زال تمكنه من الاظهار بالاكراه لم يصر كافرا لان سبب الخوف على نفسه دليل ظاهر على بقاء التصديق فى قلبه وفى تبديله وقت التمكن دليل على تبديل اعتقاده فكان ركن الايمان وجودا وعدما ولذلك اختص الاقرار بالدليلية دون سائر اعمال الجوارح لكونه متعينا للبيان واظهار ما فى الباطن بحسب الوضع والخلقة حرمة (قوله مع بقاء الحسن آه) هذا هو الاشبه باصول مذهبنا الحنفية لان حسن الشیء عقلى عندنا يعنى مع قطع النظر عن الامر والنهى يوجد فى ذات الشیء جهة ليتحقق ان يكون مأمورا به اومنهيا عنه فترخص الشارع عند الضرورة باقرار ضد المأمور به لايوجب زوال حسن الايمان فى ذاته والله اعلم

(وهو) اى الحسن لمعنى فى ذاته (نوعان احدهما) ما حسن (لمعنى فى وصفه) كالصلوة مثلا فانها حسنة فى نفسها لانها تؤدى بافعال واقوال وضعت للتعظيم فان اولها الطهارة ظاهرا عن الاحداث والنجاسات وباطنا عن كدورات الكونين ثم جمع الهمة ثم التوجه الى جناب حضرت القدس باطنا وظاهرا بخضوع القلب وخشوع الجوارح (و) النوع الآخر (ملحق بهذا القسم) اى بما حسن لمعنى فى وصفه وان كان حسنه بواسطة لكنه (مشابه للحسن لمعنى فى غيره) كالزكوة فانها بواسطة حاجة الفقير تضمنت اغناء عباد الله تعالى الا ان هذه الواسطة لما كانت بمحض خلق الله تعالى من غير صنع من العبد كانت مضافة الى الله جل وعلا وسقط اعتبار الواسطة فصارت حسنة خالصة من العبد للرب جل شأنه بلا واسطة كالصلوة ولهذا ما وجبت الا على من وجبت عليه الصلوة دون غيره من الصبيان والمجانين والصوم والحج مثل الزكوة فى كونهما ملحقين بما حسن لمعنى فى وصفه فانها بواسطة اشتهاء النفس وشرف فى المكان لما تضمنا قهر عدو الله تعالى وهو النفس بالمنع عما تشتهيه وتعظيم شعائر الله تعالى الحق بما حسن لمعنى فى وصفه (و) حكم (النوعين) مما حسن فى وصفه والملحق به (واحد) فى انه متى وجب على المكلف لايسقط عنه الا بالاداء اوباعتراض مايسقط بعينه

(قوله فمعنى وصفه) اى من غير نظر الى واسطة خارجة عن مفهوم الفعل (قوله فانها حسنة بنفسها) اى فانها حسن لحسن فى نفسه لانها مشتملة على افعال واقوال ووضعت لتعظيم الله تعالى كما قال الشارح والتعظيم له تعالى حسن فى نفسه فالصلوة مثال لما هو حسن فى ذاته باعتبار جزئه

اعترض بان الصلوة كانت بواسطة الكعبة كالحج واستحقاق المعبود فتكون حسنا لحسن فى غيره اجيب بان حسنها لم يتوقف الى الكعبة بخلاف الحج ولهذا كانت النافلة على الدابة حسنة وبان الاستحقاق لاينافى الحسن لحسن فى نفسه بل يؤكده والالم يكن الايمان حسنا لحسن فى نفسه وهى تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس وهى وان شاركت الاقرار فى احتمال السقوط لكن الصلوة ادنى من الاقرار اذليست ركنا مثله لاحقيقة وهو ظاهر ولا الحاقا اذلاتدل عليه عدما كالاقرار حال الاختيار ولا وجودا الاعلى هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان فى الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه وجسده فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس الشكر الحمد لله لاعمل سائر الاركان كذا فى المرآة

(قوله اى ماحق بما حسن لمعنى فى وصفه) يعنى ان هذا الفعل ليس حسنا فى نفسه بل بواسطة امر يعرف العقل انه المطلوب بالامر والمتصف بالحسن ولكنه لاعبرة لهذه الواسطة وانها فى حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الفعل التى ورد الامر به فكان تعبدا محضا ولذلك جعل من جملة الافعال التى كانت حسنها لنفسها (قوله فانها بواسطة حاجة الفقير تضمنت الخ) يعنى ان حسنها ليس لذاتها لان الزكوة تنقيص المال وانما حسنها بالغير وهو الحاجة اذ بواسطتها تضمن الزكوة اغناء العباد حتى لو لم توجد لم توجد المتضمن (قوله الاان الواسطة لما كان) يعنى ان الحاجة لما ثبت بخلق الله تعالى بلا اختيار العبد كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبار الواسطة وحسنها فصارت حسنة خالصة وتعبدا محضا ولهذا جعلت حسنة لحسن فى نفسها شبيهة بالحسن لحسن فى غيره فان قلت لايلزم من هذا كونها حسنة لمعنى فى نفسه لانه اما ان يكون لعينه اولجزئه وليست فيها شىء فيهما قلنا لما سقط حسن الوسايط حكمنا انه حسن فى نفسه وان لم نعلم جهة حسنه لما ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى فى نفسه (قوله والصوم والحج مثل الزكوة) يعنى ان الصوم فى نفسه منع النفس مما اباح لها مالكها من النعم والحج ايضا فى نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن فليس فى كليهما حسن (قوله بواسطة اشتهاء النفس وشرف المكان) ولكن لما كان اشتهاء النفس بمحض خلق الله تعالى والبيت من حيث انه بيت كسائر البيوت ليس فيه شرف الابجعل الله تعالى شرفا سقط اعتبارهما عن الوساطة فصار الصوم والحج تعبدا محضا لوجه الله تعالى كانهما حسنان بلا واسطة ولذلك التحقا بما حسن لمعنى فى وصفه (قوله باعتراض مايسقط بعينه) مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم وقوله بعينه احتراز عن الحسن لحسن فى غيره كالوضوء والسعى فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما سيأتى فان قيل المراد بالساقط ان كان ما يثبت فى الذمة بالسبب يصح قوله اوباعتراض مايسقط بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة فى الوقت ولكن لاوجه لايراده فى هذا الموضع لانه فى بيان حسن مايثبت بالامر وان كان المراد به ماثبت بالامر وهو وجوب الاداء لايستقيم قوله اوباعتراض مايستقيم

بعينه

بعينه لان وجوب الاداء بعد ماثبت لايسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لايسع غير الوقتية ثم يسقط عنها اذا حاضت اونفست فى آخر الجزء كماسبق فى مباحث المقيد بالوقت كذا فى المرآة وقد يقال ان المراد منه ما ثبت بالسبب الاان السبب لماعرى بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطته كما صحت اضافة ما ثبت به المقتضى الى المقتضى ولا يخفى ما فيه فتدبر

ولمافرغ من القسم الاول من الحسن شرع فى القسم الثانى منه فقال (واما لمعنى فى غيره) اى الموصوف بالحسن هو الغير لانفس المأمور به بل المأمور به وسيلة الى ذلك الغير امامن حيث السبب اولكونه شرطا لصحته فالاول كالسعى للجمعة فانه حسن لمعنى فى غيره لان السعى فى نفسه عمل مباح وانما حسن لانه يتمكن به من اداء الجمعة حتى اذا تمكن منها بلاسعى سقط الامر اذ السعى لاللجمعة لايحسن اصلا ولايتأدى به الجمعة بحال والثانى كالوضوء للصلوة فانه من حيث انه مفيد طهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة لانه فى نفسه تبرد وانما حسن لكونه شرطا لصحتها ولايتأدى بدونه الصلوة بحال ويسقط بسقوطها ويستغنى الصلوة عن صفة القربة فى الوضوء وهى النية حتى جاز الوضوء بغير نية (وهو) اى ذلك الغير الذى حسن المأمور به لاجله (نوعان ايضا) كما ان القسم الاول نوعان (احدهما ما لايؤدى بالمأمور به) كالصلوة مع الوضوء فان الوضوء حسن لكونه وسيلة الى الحسن وهو الصلوة فالوضوء مأمور به بقوله تعالى فاغسلوا والغير الصلوة ولايؤدى ذلك الغير بالوضوء المأمور به (والآخر) من النوعين (مايؤدى به) اى بالمأمور به كاعلاء كلمة الله تعالى وقهر عدوه مع الجهاد فان الجهاد مأمور به بقوله تعالى جاهدوا فانه غير حسن فى نفسه لكونه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وهدم بنيان الرب وقد قال النبى عليه السلام الآدمى بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما صار حسنا لكونه وسيلة الى الحسن وهو اعلاء كلمة الله وقهر عدوه جل وعلا واعلاء كلمة الله معنى غير الجهاد والجهاد مأمور به والغير اعلاء كلمة الله وذلك الغير يحصل بنفس المأمور به بخلاف الوضوء مع الصلوة (وحكمهما) اى حكم النوعين فى الحسن لمعنى فى غيره (واحد ايضا) فى ان يجب بوجوب الغير ويسقط بسقوط الغير كوجوب الوضوء بوجوب الصلوة وسقوطه بسقوطها وكوجوب صلوة الجنازة باسلام الميت والجهاد بكفر الكافر وسقوطهما بسقوط بالاسلام والكفر

(قوله هو الغير) بان يكون ذلك الغير واسطة فى العروض ومتصفة بالحسن بالذات وبحسنها صار الفعل المأمور به حسنا (قوله فى نفسه عمل مباح) وانما يتصف بالحسن بكونه وسيلة الى الحسن كالصلوة مثلا (قوله ولايتأدى به الجمعة) ومعنى عدم التأدى ان لايسقط المقصود بالامر وهو الغير عن الذمة بنفس ذلك الفعل بل لابد ان يوجد المقصود بالمأمور به بفعل آخر

(قوله كوضوء الصلوة) اى كوضوء كان وسيلة للصلوة لا لمطلق الوضوء فليس فى التمثيل شائبة الخفاء (قوله ويستغنى الصلوة عن صفة القربة) لان الصلوة انما يفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته (قوله ولا يؤدى ذلك الغير آه) اى لا يسقط ذلك الغير عن ذمة المكلف بالوضوء بل بافعال مخصوصة واركان معلومة (قوله كاعلاء كلمة الله) اى كلمة الشهادة واعلائها حسن لنفسه واسطة فى اتصاف الجهاد بحسنه الذى هو المأمور به بقوله تعالى وجاهدوا وقاتلوا (قوله يحصل بنفس المأمور به) اى من غير احتياج الى فعل آخر (قوله وسقوطه بسقوطها) فان سقطت الصلوة بالحيض والنفاس مثلا سقط وجوب الوضوء للصلوة ولو سقطت الجمعة لعذر من الاعذار سقط السعى (قوله بسقوط الاسلام والكفر) بان ارتد المسلم العياذ بالله او علم كونه منافقا سقط الصلوة عليه كما قال الله تعالى فى حق المنافقين ولا تصل على احد منهم مات على قبره وكذا لو اسلم الخلق كلهم سقط فرض الجهاد وان كان ذلك خلاف الواقع وفى الخبر لن يبرح هذا الدين قائما يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى يقوم الساعة

وهذا القسم هو الكامل فى كونه حسنا لغيره اذ ليس له مشابهة للحسن لمعنى فى نفسه وهذا مقابل للقسم الاول من الحسن لعينه صدق الاصول

لما فرع من تقسيم لازم الامر شرع فى تقسيمه بحسب الوقت فقال (ثم الامر نوعان) النوع الاول (مطلق) عن الوقت اى بان لم يذكر له وقت كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة كقوله لله على ان اتصدق بدرهم ولم يعين وقتا (فلا يوجب الاداء على الفور) بل يوجب على التراخى (فى الصحيح) من مذهب علمائنا رحمهم الله يعنى يجب مطلقا عن الوقت وكان خيار التعيين اليه ولو مات قبل الاداء يأثم بتركه وقال ابو الحسن الكرخى يوجب الاداء على الفور قلنا قول القائل لغيره افعل الساعة مقيدا يوجب الاداء على الفور وقوله افعل مطلقا لو اقتضى هذا الفور ايضا لم يكن بين المطلق والمقيد فرق فى الحكم هف

(قوله لما فرع من تقسيم لازم الامر) اى المأمور به فانه قسمه اولا باعتبار حالة للمأمور به فى نفسه من الاداء والقضاء والحسن لعينه اولغيره وثانيا باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت فهو تقسيم ثان للمأمور به والمقسم فيهما الواجب فتدبر (قوله مطلق عن الوقت) المحدود اى غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفوته والا فالمطلق ايضا موقت بمعنى انه واقع فى الوقت (قوله بل يوجب على التراخى فى الصحيح) من مذهب علمائنا الحنفية الآن مرادهم بالتراخى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخى عندهم اعم من الفور وغيره وهو مراد المصنف والشارح كصدر الشريعة والمختار عدم وجوب التراخى بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالتراخى الاتيان بالمأمور به متأخرا عن ذلك الوقت وفسر صاحب افاضة الانوار بجواز تأخيره عنه مالم يغلب على ظنه فواته قال ابن نجيم هذا احسن من التفسيرين

الاولين

الاولين لان المقصود من قولهم على التراخي افادة جواز التراخي لا التقييد بزمن اوعدمه كذا في نسمات الاسحار (قوله يأثم بتركه) فقط اى لا يأثم بتأخيره واما على القول بالفور انه يأثم بالتأخير ايضا (قوله يوجب الاداء على الفور) ومعناه انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان بمعنى انه يأثم بالتأخير وتمسكهم على القول بالفور ان الوقت يثبت اقتضاء لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غيره مرادا لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولان الاحتياط على القول بالفور لان الاحتياط في امر العبادة لازم والتأخير تفويت لانه لا يدرى ايقدر على الاداء في الوقت الثاني اولا يقدر وبالاحتمال لا يثبت التمكن من الاداء فيكون تأخيره عن اول اوقات الامكان تفويتا والجواب انا لا نسلم انه تفويت لانه يتمكن من الاداء في جزء يدركه بعد الجزء الاول حسب تمكنه في الجزء الاول وموت الفجاءة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يفوت المأمور به والظن من امارة دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد في الاحكام فيجوز بناء الاحكام عليه كذا حققه ابو النصر ره ولنا ان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فما لا يحتاج الى القرينة هو الاصل وموجب اللفظ وقضية البرهان ولا يعارض علينا بالقلب لان ما قلنا به من التراخي اعم واورد بان مدلول الامر طلب الفعل والفور والتراخي خارج منه وايضا انهما من صفات الفعل وهو المصدر ولا دلالة لاحدهما اذ من المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة على خصوصية شيء منها وايضا لو كان للفور لعاد على موضوعه بالنقض كما بينه الشارح لكن لهم ان يقولوا انما نقول بالفور اذا لم يقترن به شيء من القيود لا مطلقا فلا يكون عند التقييد مفيدا للفور حتى يلزم الخلف والتناقض

(و) نوع (مقيد به) اى بالوقت اى خص جوازه بوقت معين تفوت العبادة بفوته (وهو) اى المقيد بالوقت (انواع) النوع (الاول ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى) حتى يؤدى في بعضه وينفضل البعض الآخر عن الاداء (و) يكون الوقت (شرطا للاداء) حتى يفوت الاداء بفواته بديهة اقتضاء فوت الشرط فوت المشروط (و) يكون الوقت (سببا للوجوب) حتى يختلف اداء الواجب باختلاف صفة الوقت حتى فسد الفجر بطلوع الشمس لكمال سببه ولم يفسد العصر بغروبها لنقصان سببه ويفسد التعجيل قبل الوقت ضرورة ايجاب اختلاف السبب اختلاف المسبب كاختلاف الالم باختلاف الضرب شدة وضعفا ولما جعل الوقت سببا للوجوب مع كونه ظرفا للاداء امتنع ان يجعل كل الوقت سببا لان اعتبار جانب السبب فيه يقتضي تأخير الاداء عن الظرف حينئذ فتبطل الظرفية واعتبار جانب الظرفية يقتضي وجود الحكم قبل تمام السبب فتلغو السببية فوجب ان يجعل بعضه سببا والجزء السابق اولى به لعدم ما يزاحمه فان اتصل الاداء به تقررت السببية والا تنتقل الى الجزء الثاني ثم وثم الى ان يضيق

الوقت عند زفر ره والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتعينت السببية فيه ضرورة انه لايبقى مايحتمل نقلها اليها فتعين فى هذا الوقت حال المكلف من الاسلام والبلوغ والسفر والعقل والطهر واضداد ها فافاد الجزء الاول الوجوب وصحة الاداء بعده لاوجوب الاداء اذ هو بالخطاب ونفس الوجوب غير وجوب الاداء كما فى ثمن البيع ومهر النكاح تأمل (وهو) اى الوقت الجامع للقيود الثلاثة

(قوله تفوت العبادة بفوته) اى يكون قضاء كالصلوة اولا يكون مشروعا اصلا كالصوم فى غير النهار (قال ظرفا للمؤدى) المؤدى من الصلوة هى الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة والاداء اخراجها من العدم الى الوجود فى الوقت (قوله حتى يؤدى) اشارة الى معنى الظرف وحاصله ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدارا به فانه اذا اكتفى فى اداء الصلوة على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء ولو اطال ركنا منه مضى الوقت قبل تمام الاداء ويجوز الاداء فى اى جزء شاء من اجزاء الوقت (قوله شرطا للاداء) اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل فى مفهومه ولا مؤثرا فى وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لانفس الهيئة وهى لم تفت بفوته (قوله سببا للوجوب) اى سببا ظاهرا لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب ومعنى كونه سببا ان يكون امرا ظاهرا دل الدليل السمعى على كونه معرفا لوجوب المؤدى ومفضيا اليه بحيث يترتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة والا فالسبب الحقيقى لوجوب العبادات مطلقا تتابع نعم الله تعالى على العباد وهو يقتضى الشكر فى كل ساعة ولكن تتابع ذلك النعم لما كانت فى الاوقات جعلت الاوقات سببا للصلوة باقامة المحل مقام الحال تيسيرا للعباد ثم ان فى ذلك وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء والمحققون من ائمة الحنفية فى تغاير الوجوب على وجوب الاداء بان الاول اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهنى اولزوم مال متصور فى الذمة ووجوب الاداء لزوم اخراجه من العدم الى الوجود الخارجى قال صدر الشريعة ان نفس الوجوب اشتغال الذمة بفعل اومال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به والقولان متقاربان قال بعض المحققين ولكل منهما سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت نيابة عن تتابع النعم عند المحققين ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك واما وجود الاداء فسببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته والظاهرى استطاعة العبد وقدرته المؤثرة المستجمعة بجميع شرايط التأثير (قوله حتى يختلف) دليل لكون الوقت سببا للوجوب وذلك لان الاصل فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لايقدح فى كونه امارة السببية (قوله باختلاف

صفة

صفة الوقت) اي ان كان الوقت كاملا فالواجب كامل او كان الوقت ناقصا فالواجب ناقص (قوله حتى فسد الخ) تفريع على الاختلاف يعني ان ما وجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد ره وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت في اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا وحديث ابي هريرة رضي الله عنه ورد قبل النهي عن الصلوة في الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار (قوله ولم يفسد العصر) لان الجزء الاخير الذي وجد الشروع فيه فاسدا موصوف بالكراهة لانه وقت احمرار الشمس فاذا استأنف فيه عصر ذلك اليوم وجب الفرض به ناقصا فاذا غربت الشمس بعد الشروع لم ينتقض بادائه بعد خروج الوقت ويرد على هذا الاصل انه اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه واجيب بانا لا نسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا وعلى التسليم ان صورة النقض ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هي مما وجب كاملا لما ان الوقت كسائر الاوقات لا نقصان فيه ولا فساد وانما النقصان في العمل لوقوعه مشابها لعمل عبدة الشمس فلا نقصان فيه بل المعقول فيه يقع ناقصا الا ان تحمل ذلك النقص ضروري لو ادى فيه لانه مأمور بالاداء فيه فاذا فات الوقت عدم الضرورة فلا يخرج عن عهدته الا بكامل بخلاف ما لو قضى في وقت مكروه ما قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان آثما لان وجوبه لضرورة صيانة المؤدى عن البطلان وهو يحصل مع النقصان وكذا سجدة التلاوة وصلوة الجنازة لانه مخاطب بالاداء موسعا ومن ضرورته تحمل ما يلزمه من النقص لو ادى عندها التلاوة والحضور كذا حققه ابن الهمام فاذا يرجع كون الوقت ناقصا الى تعلق امر الشارع بادائها في ذلك الوقت ولو بالكراهة (قوله ويفسد التعجيل) آه وهذا ايضا من امارات كون الوقت سببا للوجوب لان تقديم المسبب على السبب لا يجوز اصلا (قوله يقتضي تأخير الاداء) والسبب يجب ان يقدم على المسبب فحصل التنافي بينهما ولذلك قالوا ان الظرف جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء الاول وتقرره الجزء المتصل بالاداء ان ادى فيه والكل في القضاء لانه ليس بظرف للقضاء فلا منافات فيضاف الوجوب الى جملة الوقت (قوله الجزء الاول اولى به) يعني لما لم يجز كون جميع الوقت سببا لمنافات الظرفية السببية ان ادى في وقته اولزوم الاداء بعد وقته ان ادى بعد تمام الوقت جعلنا بعض الوقت سببا وظهر ان ذلك البعض هو الجزء الاول (قوله لعدم ما يزاحمه) اذ المعدوم لا يصح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح (قوله تقررت السببية فيه) لعدم الضرورة الى الانتقال ولحصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل الاداء نظرا الى الظاهر

وان كان المقصود الاصلى هو الابتلاء فى التحقيق ولا يحكم بالتعيين على الجزء الاول والالما وجبت على من صار اهلا للصلوة فى آخر الوقت واللازم باطل بالاجماع ولا يعين آخر الوقت ايضا والالما صح الاداء فى اول الوقت لامتناع تقدمه على السبب فان قلت المسبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضى الى الوجود اعنى الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطته فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية والافلا سببية حتى تنتقل قلت لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء اولم يتصل وانما المنتفى هنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ماقيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور كذا فى ابن ملك (قوله والا تنتقل) وذلك لانه لو لم تنتقل فاما ان ينضم معه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم تنضم اليه يلزم عدم وجوب الصلوة على الطاهر من الحيض والنفاس والمفيق من الجنون والكافر اذا اسلم بعد انقضاء الجزء الاول والاربع على من سافر والركعتان على من اقام بعده وهو خلاف الاجماع وان انضمت اليه يلزم التخطى من القليل وهو الجزء المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل فان قلت الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور فى الاعراض والامور الاعتبارية قلت قد ثبت فى قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجرى فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره (قوله الى ان يضيق الوقت عند زفر) فان الانتقال ينتهى عنده الى جزء لا يسع مابعده الا فرض الوقت لان الانتقال الى مابعده يؤدى الى التكليف بالمحال فان اسلم الكافر او بلغ الصبى او افاق المجنون اوطهرت الحايض عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان حدثت هذه العوارض بعد مضى هذا الجزء لا يلزمه الصلوة عنده وان كان الوقت باقيا واجابوا عنه بانه انما يؤدى اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب فى الذمة ليلزم القضاء فلا (قوله والى آخر جزء الوقت الخ) اى الجزء الاخير الذى لا يسع بعده الا التحريمة لا الجزء الذى لا جزء بعده اصلا وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف ليتأتى الشروع فى الوقت امالما ذكر فى طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء واما لما ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كان فى ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع كذا فى المرآة (قوله فتعين فى هذا الوقت حال المكلف) حتى اذا اسلم الكافر او بلغ الصبى او افاق المجنون اوطهرت الحايض عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان شرع فى ذلك الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء وان كانت واحد من هذه الاوصاف فى ذلك الجزء لم يجب لعدم ثبوت اتصال الاداء عليه فى حال اهليته وكذا ان كان مقيما فى ذلك الجزء وجب عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا فى سائر الاجزاء

وان

وان سافر فی ذلك الجزء وجب علیه صلوة السفر وان كان مقیما فی الاجزاء المتقدمة (قوله الوجوب) ای نفس الوجوب وصحة الاداء بعده ای بعد الوجوب ومعنی الصحة كون الفعل موصلا الی المقصود الدنیوی والمقصود الدنیوی فی العبادات تفریغ الذمة وقد تقرر عندهم ان اول الوقت سبب لنفس الوجوب واشتغال الذمة به فلو صلی فی اول الوقت فقد فرغ ذمته عما اشتغلت به وهو معنی الصحة فظهر ان صحة الصلوة فی اول الوقت انما هی لانعقاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه سبب وجود الاداء لا سبب نفس الوجوب الذی یدور علیه الصحة والاشتغال یحصل بقیام الاهلیة وصلوح المحل وانعقاد السبب وهذا نفس الوجوب ویترتب علیه وجوب الاداء وللاول تقدم فی اعتبار العقل وسبق فی الملاحظة وعلیة للثانی فانه لو لم یكن نفس الوجوب سابقا فای شیء یجب اداوءه وهذا هو مراد صاحب الكشف من قوله اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهنی ووجوب الاداء عبارة عن لزوم اخراج ذلك الفعل الی الوجود وهو فی محاذات وجوب الثمن بالشراء ووجوب ادائه بعد المطالبة ولیس المراد منه تصور من علیه الوجوب او تصور احد غیره ولا ان المراد یجب وقوعه بدون ان یجب ایقاعه من المكلف بل هما شیئان فی اعتبار العقل مع نسبة الترتب بینهما وقد یقال ان وقت الواجب فی الصلوة لما كان موسعا لم یعتبر فی نفس الوجوب بزمان معین بل اكتفی بزمان ما تحقیقا لمعنی التوسعة بخلاف وجوب الاداء حیث اعتبر فیه بزمان معین وهو عند الشروع او حین تضیق الوقت (قوله الجامع للقیود الثلاثة) وهی كونه ظرفا للموءدی وشرطا للاداء وسببا للوجوب فان مطلق الوقت ظرف لها والجزء الاول منه شرط للاداء وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته والا فالبعض سببه فالمحكوم علیه مختلف بالاعتبار فلا منافات كما سبق

(وقت الصلوة ومن حكمه) ای من حكم النوع الاول (اشتراط نیة التعیین) ای اشتراط النیة التی هی التعیین فالاضافة بیانیة والا فالمقصود تعیین النیة لا نیة التعیین اما اشتراط نفس النیة فلان صرف ماهو حقه من المنافع الی ماهو علیه لا یكون الا بالنیة واما التعیین فلان المشروع لما تعدد فی هذا الوقت لم یتعین فرض الوقت بالاطلاق بان یقول نویت ان اصلی بل یحتاج الی تعیین الوصف بان یقول نویت فرض الظهر مثلا واذا كان تعیین النیة لازما (فلا یسقط) اشتراط التعیین (بضیق الوقت) هذا جواب عن شبهة تردد هی ان التعیین لما شرط باعتبار ان الوقت ظرف یسع فیه غیر الواجب ینبغی ان یسقط بضیق الوقت اذ لا یسع فیه غیر الواجب فقال فلا یسقط هذا الشرط بالعوارض كالنوم والاغماء فی اول الوقت ولا بتقصیر العباد مع ان احتمال التعدد باق فی هذا الوقت الضیق ولهذا لو قضی فیه فرض آخر جاز (ولا یتعین) جزء من ذلك الوقت للاداء (الا بالاداء) ای باختیار العبد حتی لو قال عینت هذا الجزء ولم یشتغل بالاداء لم یتعین ویجوز الاداء بعده اذ لیس للعبد ولایة وضع الاسباب والشروط (كالحانث) ای ونظیره الحانث فی عدم التعین بتعیینه فانه مخیر بین الاطعام والكسوة

والتحرير ولو قال عينت الاطعام للتكفير لايتعين مالم يكفر به ومن حكمه ان التأخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شرط الاداء

(قوله لان المقصود تعيين النية آه) قال ابن نجيم ولو حذف نية واكتفى بقوله اشتراط التعيين لكان اولى وانما اشترط تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض فان المشروع لما تعدد لم يصر مذكورا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف فيجب تعيينه (قوله فلان صرف ماهو حقه آه) وهو الزمان الصالح للصرف الى مرافق المعيشة الى ماعليه وهو حصره الى التوجه بمناجات ربه واداء الفريضة (قوله بالعوارض) لانها لاتعارض الاصول لكون الاصل فيها العدم ولهذا لايسقط الصلوة الواجبة بالسبب الشرعي اذا لم يفض الى الحرج بل يجب القضاء واذا لم يسقط بالعوارض فلان لايسقط بتقصير العبد اولى ولان التقصير لايصلح سببا لسقوط الواجب كذا في التقرير (قوله فرضا آخر جاز) لبقاء مشروعية الغير في هذا الوقت بخلاف الصوم الفرض لانه لو نوى فيه نفلا او واجبا آخر يصح كله عن فرض الوقت (قوله الا بالاداء) اى لا بالقول ولا بالقصد ايضا حتى لو نوى التعيين بلا اشتغال بالاداء لم يتعين ولم يذكره لكونه معلوما بالطريق الاولى بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزأ بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا او قصدا الشارك الشارع في وضع المشروعات وهذا لان الشارع وضع الوقت سببا وشرطا على الاطلاق فلو عين العبد لزم تقييد المطلق وهو نسخ والنسخ من وضع المشروعات بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفي ضمنه فلا فساد فيه (قوله لايتعين مالم يكفر به) ويصح ان يكفر بغيره لماعرفت من ان ذلك ينزع الى الشركة وانما يتعين ضرورة فعله فان ذلك لاينزع اليها

(و) النوع (الثاني) من انواع المقيد بالوقت (ان يكون الوقت معيارا له) اى للمؤدى اراد بالمعيار الوقت المثبت قدر الفعل ولا ينفصل كل واحد منهما عن الآخر كالكيل فانه مثبت قدر المكيل (و) يكون الوقت (سببا لوجوبه) لانه اضيف اليه يقال صوم شهر رمضان والاضافة دليل السببية لانها توجب الاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب لان المسبب حادث به شرعا (كشهر رمضان) فان الصوم قدر به فيكون الشهر معيارا له من غير تفاضل احدهما عن الآخر (ومن حكمه نفي غيره) اى من حكم المعيار نفي اداء غير المؤدى (فيه) اى في المعيار فان الشرع اوجب شغل الوقت بالصوم ولا يسع فيه الاصوم واحد فينتفي غيره ضرورة كالمكيل والموزون في معياره فاذا كان غيره منفيا (فيصاب بمطلق الاسم) بان ينوي الصوم مطلقا اذ التعيين يحصل بنية مطلق الصوم لانه لما اتحد المشروع من الصوم في هذا الوقت تعين في زمانه فاصيب بمطلق النية (و) يصاب (مع الخطأ في الوصف)

بان

بان ينوى القضاء والكفارة والنذر فكان كما اذا توحد زيد بمكان وليس فيه غيره فسواء لك ان تنادى باسم جنسه ياحيوان ويارجل اونوعه ياانسان اذلايتعين بهذا الخطاب غير زيد فكذا فيما نحن فيه ولما لم يكن هذا الحكم عند الامام الاعظم رحمه الله على الاطلاق استثنى منه فقال (الافى المسافر) اى يصاب بمطلق الاسم فى رمضان الا فى حق المسافر (فانه ينوى واجبا آخر عند ابى حنيفة ره) لانه اهم اذلومات المسافر فى السفر يوءاخذ بالمقدم على رمضان ولايوءاخذ بصوم رمضان وقالا لم يبق غيره مشروعا ولم يجز اداء واجب آخر فيه من المسافر ولابى حنيفة انه غير مطالب بالاداء فيه فصار كشعبان ولان المرخص للمسافر وهو السفر لاينعدم بفعل الصوم بخلاف المريض اذالمرخص فى حقه وهو العجز ينعدم بالصوم فيلحق بالصحيح (وفى النفل عنه روايتان) فى رواية يقع عن المنوى لقيام المرخص وفى رواية عن الفرض لانه انما رخص قضاء لحاجته وتخفيفا عليه فيظهر فيما فيه ضرورة من القضاء والنذر والكفارة ولا ضرورة فى النفل فلايظهر الترخص فى حقه (ويقع صوم المريض عن الفرض فى الصحيح) اذالمرخص فى حقه وهوالعجز ينعدم بالصوم فيلحق بالاصحاء اى يقع صومه عن رمضان باى وجه نوى

(قوله معيارا) اى يكون الوقت الواجب مساويا للموقت فيسمى ذلك الوقت معيار الوجود الواجب ومضيقا لعدم توسعه ويسمى ذلك الواجب الموقت ايضا مضيقا (قوله والاضافة دليل السببية) وقد يضاف الى الشرط مجاز الوجود الحكم عنده وايضا قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه دليل عليها فان الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لها على ان الاظهر ان من هنا شرطية فتكون ادل على السببية واما كون الصوم معيارا فلانه يستغرق اجزاء سائر ايامه ولاينفصل منها عنه شىء والايام هى المرادة من الشهر شرعا وان كان شهر رمضان لغة اسما للايام والليالى معافيندفع منع كونه معيارا ثم السبب مطلق شهود الشهر بناء على ماهو الظاهر من النص والاضافة كما ذكره الشارح لان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول من الليلة الاولى منه لئلايلزم تقدم الشىء على سببه هذا ماذهب اليه شمس الائمة السرخسى ولهذا يجب على من كان اهلا فى اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض فى الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذانوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لاتقتضى جواز الاداء فيه كمن اسلم فى آخر الوقت وذهب الاكثرون الى ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة علىحدة فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافيه فلايصلح سببا لوجوبه ويوءيد القول كون سبب الوجوب خارجا عن محل الاداء لوجوب تقدم السبب على المسبب فلوكان اول جزء من كل يوم سببا لوجوبه لم يكن الايام معيارا للصوم والاجماع على خلافه قال بعض المحققين وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود

الشهر مطلقا (قوله فينتفى اه) اراد بالانتفاء عدم المشروعية يوءيده قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلاصوم الا رمضان (قال فيصاب بمطلق الاسم) اى يتأدى الواجب عن الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم من غير تعرض لتعيين الفرض كنويت الصوم فان مرادهم بمطلق النية نية مطلق الصوم من غير تقييد بكونه نفلا اوفرضا وليس المراد ان الصوم يصح بالنية المطلقة من حيث انهانية وقال مالك والشافعى ره لايصح اداء رمضان الابنية على التعيين كما فى الصلوة وعند الحنفية يصح بمطلق الاسم ومع الخطأ فى الوصف فيصح بنية النفل وبنية واجب آخر مثل القضاء والكفارة والنذر ولنا اما فى النية المطلقة فلان رمضان متعين للفرض لايسع غيره و الاطلاق فى المتعين تعيين وحاصله ان تعيين المحل ثابت عن الشارع وهو الزمان لقبول المشروع المعين ولازمه نفى صحة غيره و اما فى نية النفل فلان وصفه بالنفل خطأ فيبطل ويبقى الاطلاق وهو تعيين ولو صام مقيم على غير رمضان لجهله به فوافقه فهو عنه وهذا الدليل يجرى فى الوصف بغير النفل ايضا والحاصل ان الاوصاف المذكورة خطاء لما لم يكن مشروعا بطل ولما لم يكن خطاء لازما للصوم بقى الاطلاق اذ اللازم احد الاوصاف لاعلى التعيين وبطلان وصف معين لايوجب بطلان الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض هنا فح بقى الاطلاق بلاشك وبهذا يسقط مايقال ان الصوم لايوجد بدون الوصف ولم يوجد هنا سوى النفل اوالواجب الآخر وبطلانهما يقتضى بطلان الاصل قال فى المسلم اذا بقى جهة الخصوص شرعا بقى مطلق النية المصححة لوجود الفعل شرعا ومعلوم ان النوع اذا انحصر فى فرد واحد كان ذلك الفرد متحققا بتحقق ذلك النوع ومقتضى له فتأمل انتهى ثم ان بطلان الوصف لايوجب بطلان الاصل اصل مطرد عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله تعالى خلافا لمحمد ره فينبغى ان يكون فى هذه المسئلة خلافه ايضا ووفق بعضهم بان محمدا رحمه الله انما يقول بان بطلان الوصف يوجب بطلان الاصل فيما اذا كان الوصف فصلا منوعا واما اذا لم يكن منوعا كما فى الصوم فى شهر رمضان فلا يخالفهما فى تلك القاعدة فالمسئلة متفق عليها بين ائمتنا رحمهم الله تعالى هذا اثر الفضل الفخيم من الله الكريم (قوله مع الخطاء فى الوصف) لانه لغو اذ المتوحد فى الزمان كالمتوحد فى المكان وهو يصاب باسم الجنس والعلم والوصف خطابا كما يقال للرومى لايكون فى الدار سواه يا انسان يا زيد يا اسود يتعين ذلك الرومى بالخطاب فكذا المتعين فى الزمان (قوله يصاب بمطلق الاسم الاالخ) استثناء متصل يتعلق بقوله ومع الخطاء فى الوصف اى يصاب بنية اصل الصوم مع الخطاء فى الوصف فى حق الجميع الا فى المسافر بناء على القول الغير الاصح من مذهب ابى حنيفة ره فلايقع صوم الوقت عن رمضان لو اطلق المسافر النية واذا لم يقع فى المطلق لم يقع فى ارادة واجب آخر بالطريق الاولى لان الصحة به انما هى باعتبار الصحة بالمطلق بناء على لغو الزائد عليه فيبقى هو وبه يتأدى فنفس الوجوب وان كان ثابتا فى حق المسافر بشهود الشهر الا انه ينوى واجبا آخر فانه اهم هذا توجيه كلام الشارح لكن الظاهر المتبادر من كلام

المصنف

المصنف ره انه استثناء منقطع من قوله والخطاء فى الوصف لا من مطلق الاسم عند ابى حنيفة ره بدليل صحة اداء المسافر بمطلق الاسم قال فى مجمع الانهر ولو اطلق المسافر النية فالاصح انه يقع عن رمضان ولقول المصنف ينوى واجبا آخر فحاصل المعنى اى يصاب صوم الشهر بنية الصوم مع الخطاء فى الوصف فى حق الجميع الا فى مسافر اذا نوى واجبا آخر فانه يقع عما نوى والله الموفق بالتحقيق (قوله لانه اهم) وتوضيحه ان المسافر لماترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى ماهو اهم عنده لانه مادام فى السفر مؤاخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى كذا فى المرآة (قوله لمالم يبق غيره) يعنى ان المشروع فى هذا الوقت هو صوم الوقت فى حق الجميع لان سبب وجوبه تحقق فى حق المسافر ايضا ولهذا الصام عن فرض الوقت يجزيه بالاجماع وشرعيته ينفى شرعية الغير لكنه رخص بالفطر تخفيفا له وذا لا يجعل غيره مشروعا فاذا لم يأخذ الرخصة لم يبق فى حقه الا صوم الوقت فيقع عنه وان نوى نفلا او واجبا آخر (قوله فصار كشعبان) فلا يصح صوم رمضان من المسافر بدون التعيين فلا يتأدى صوم رمضان عن المسافر بنية واجب آخر او النفل فى رواية الحسن عن ابى حنيفة وهو المختار ويتأدى فى رواية ابن سماعة عنه هو الصحيح (قوله بخلاف المريض) اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابى حنيفة ره فان الفقهاء اختلفوا فى ان المريض اذا صام فى رمضان بنية واجب آخر او نفل هل يقع عن رمضان او عما نوى فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة واحترز بقوله فى الصحيح عما روى عن ابى الحسن الكرخى ان المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة ره وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده

(و) النوع (الثالث) من انواع الامر المقيد بالوقت (ان يكون الوقت معيارا للمؤدى لا سببا له كقضاء شهر رمضان) اى الوقت فى قضاء شهر رمضان وكذا فى النذر والكفارات معيار لها لا سبب لان مقدار الصوم المقضى لا يعرف الا بالوقت ولهذا لا يتحقق قضاء صوم يومين فى يوم واحد واداء كفارتين بالصوم فى شهرين فظهر ان الوقت معيار للقضاء لا سبب اذ سببه شهود الشهر (وشرط فيه التعيين) اى فيما يكون الوقت معيار الا سببا التعيين من النية لتعدد المشروع فيه ايضا فلا يصاب بمطلق الاسم ويشترط التبييت لانه لم يتوقف الامساك فى اول اليوم الا لصوم الوقت وهو النفل لا على واجب آخر لانه محتمل الوقت والتوقف على الموضوعات الاصلية لا على المحتمل فشرط التبييت ليقع الامساك فى الاول من محتمل الوقت وهو القضاء لا من موضوعه الاصلى وهو النفل (ولا يحتمل) قضاء رمضان (الفوات بالتأخير) اذ وقت القضاء غير متعين الى ان

يموت بخلاف الصلوة الخمس وصوم شهر رمضان لتوقتهما بالوقت فالعمر هنا كالوقت ثمة

(قوله قضاء صوم يومين) ان كانا قصيرين اى لا يتحقق فى يوم واحد وان كان طويلا بل يتحقق قضاء يومين فى يومين (قوله فى شهرين) بل فى اربعة اشهر (قوله سببه شهود الشهر) كالاداء وسبب صوم الكفارة اسبابها من الحنث والقتل واما صوم النذر فهو من هذا القسم معينا كان او مطلقا لان سببه النذر لا الوقت ولذا جاز فى المعين قبل وقته لكنه فى المعين مشابه للقسم الثانى من وجه باعتبار صحته مع اطلاق النية وبنية النفل بخلاف نية واجب آخر فانه يقع عما نوى لان تعيين الوقت له من العبد فاثر فيما له لا فيما عليه كذا فى نسمات الاسحار نقلا عن ابن نجيم (قوله لتعدد المشروع فيه) فاى نوع من الصوم نوى يصح عنه على السواء وذلك معنى التعدد فلم يكن الوقت متعينا لصوم واحد فقط حتى يكون الاطلاق تعيينا بتلك القرينة (قوله ويشترط التبييت) زاد ذلك للاشارة الى انه لا يكفى التعيين فقط وهذا حكم هذا النوع لانه لما لم يكن الوقت متعينا كان الصوم من عوارض الوقت فلابد من التبييت لينعقد من اول اليوم عن القضاء لانه لو شرع بمطلق النية او بنية مباينة يقع الامساك فى اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع عن القضاء الا اذا نوى عنه فينعقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت وهو القضاء (قوله اذ وقت القضاء غير متعين) الى ان يموت فكلما صام كان اداء لا قضاء لان كل العمر محل له فهو المراد بعدم الاحتمال لا انه لا يفوت اصلا لانه يفوت بالموت

(و) النوع (الرابع) من انواع الامر بحسب الوقت (ان يكون) الوقت (مشكلا) يشبه المعيار والظرف (كالحج) وذلك لان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهى شوال وذو القعدة وذو الحجة من كل سنة ولا يتصور فى سنة الاحجة واحدة فعلى اعتبار انه ان عاش سنين يكون الوقت متسعا وكان اشهر الحج فى كل عام صالحا للاداء بمنزلة اجزاء الوقت فى الصلوة فكان ظرفا وعلى عدم اعتبار ادراكه الى السنة الثانية يكون معيارا (ومن حكمه) اى الحج (تعيين ادائه فى اشهر الحج) فى العمر متى اتفق يعنى كل عام صالح لادائه حتى لو اخر عن العام الاول واداه فى عام آخر كان مؤديا لا قاضيا وكذا من حكمه الاثم بتفويت الحج فى عمره وهذا بلا خلاف وانما الخلاف فى ان الحج واجب على التوسيع او على التضييق فقال ابو يوسف ره وجوبه على التضييق فتعين اشهر الحج من العام الاول حتى لا يسعه التأخير ويأثم به لان الخطاب توجه عليه فى العام الاول فتعين للاداء اذا نعدام صفة التعين للمزاحم وذلك بادراك السنة الثانية ولم يدركها حقيقة وكذا تقديرا اذ الموت فى هذه المدة غير نادر فلم يوجد المزاحم وقال محمد ره لم يتعين السنة الاولى بدليل صحة النفل فيها ولانه لو تعين لصار بالتأخير مفوتا لا مؤديا والله اعلم

(قوله يشبه المعيار والظرف) اشار به الى انه ليس المراد من المشكل معناه الاصطلاحى عند

الاصوليين

الاصوليين بل بمعنى ذا شبهين (قوله كالحج) اى كوقت الحج (قوله وذلك آه) وبيانه من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لاتسع الاحجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لاتستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة والثانى بالنسبة الى سنى العمر كما ذكره الشارح (قوله فكان ظرفا) لزيادة الوقت على الواجب كوقت الصلوة لامن كل وجه اذلا يأثم بالتأخير فيها ولايبقى فى ذمته بخلاف الحج (قوله يكون معيارا) لتعين هذا العام لاداء الفرض كنهار رمضان للصوم لكن افعال الحج لايستغرق جميع اجزاء الوقت لو قوعها فى بعض عشر ذى الحجة فليس معيارا حقيقة (قوله وانما الخلاف آه) بيان لاشكاله بوجه آخر وحاصله ان محمدا ره يوسع مع التأثيم بالموت بعد التأخير فلايكون كالصلوة وابايوسف يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلايكون كالصوم فثبت الاشكال (قوله على التوسيع اوعلى التضييق) فان اعتبر ادراك العام الثانى والثالث وغيرهما يكون موسعا وان اعتبر عدم الادراك كان مضيقا فاعتبر احدهما جانب التضييق والآخر التوسيع كما بينه الشارح فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند ابى يوسف ره وموسع عند محمد زال الاشكال قلنا لا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف ره حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثانى وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد ره حكم بالتوسيع بناء على ان الاصل فى الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثانى كان العام الاول متعينا للاداء عنده فبقى الاشكال واثر الخلاف فى المأثم فعند ابى يوسف يأثم ان لم يؤد فى العام الاول وعند محمد ره لايأثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل له التأخير فيصير مضيقا (قوله بدليل صحة النفل) حتى لو نوى حج النفل من عليه حجة الاسلام وقع عن النفل لاعن الفرض فان قيل لما بقى النفل مشروعا فيه كان مشروع الوقت متعددا فينبغى ان يشترط التعيين فى النية ولايتأتى الواجب بمطلق النية كالصلوة فان التأدى بمطلق النية من ضرورات اتحاد المشروع فى الوقت ولم يوجد يقال جواز حجة الاسلام عند اطلاق النية بدلالة الحال على التعيين لا لان التعيين ساقط فان الظاهر من حال المسلم الذى وجب عليه حجة الاسلام ان لايحتمل المشاق الكثيرة ولايتكلف لحج النفل فصار الفرض متعينا بدلالة الحال اما اذا سمى النفل صريحا اندفع به ما تعين بالحال لان الدلالة لاتقاوم الصريح

(فصـــل والكفار مخاطبون بالامر بالايمان) لان الرسول عليه السلام بعث الى كافة الناس ليدعوهم الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا الى قوله فامنوا بالله ورسوله وانما كان الكفار مخاطبين بالايمان (بناء على عهد الماضى باجماع الفقهاء) والمراد من العهد الماضى ما اخذ من بنى آدم مؤمنا او كافرا فى الميثاق المدلول عليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى الآية

(و) كما ان الكفار مخاطبون بالايمان كذلك مخاطبون (بالمشروعات من العقوبات) كحد القذف وحد الزنا وحد السرقة والقصاص (وبالمعاملات) مثل البياعات والاجارات وغيرهما لقوله عليه السلام فان بذلوا الجزية لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ومخاطبون بالشرايع فى حكم المؤاخذة فى الآخرة لان الكافر بترك الطاعات مستحلا فيكون ذلك كفرا على كفرهم فيعاقب عليه فى الآخرة كما يعاقب على اصل الكفر فاما فى وجوب الاداء فى احكام الدنيا ففيه اختلاف بين مشايخ العراق ومشايخ ماوراء النهر اشار الى ماهو المختار عنده بقوله (لا باداء ما يحتمل السقوط من العبادات) مثل الصوم والصلوة وغيرهما (فى الصحيح) قال العراقيون من مشايخنا رحمهم الله انهم مخاطبون باداء الشرايع يدل عليه قوله تعالى حكاية عن اهل النار من الكفار حين سئل عنهم ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين فاخبروا انهم استحقوا النار بترك الصلوة وقال مشايخ ماوراء النهر انهم لا يخاطبون بالاداء لان الكافر ليس باهل لاداء العبادات ولذلك قال المصنف ره فى الصحيح ومعنى لم نك من المصلين لم نك من المسلمين المعتقدين لفرضية الصلوة كذا فى التفاسير

(قوله والكفار آه) لما بين المصنف ره مباحث الامر اراد ان يبين ان المأمورين من هم وايهم يؤمرون بالايمان وايهم يؤمرون بالمثوبات والعقوبات والمعاملات (قوله ليدعوهم الى الايمان) وذلك بالاتفاق فهم مأمورون به بمعنى احداثه وتحصيله والمنافقون مأمورون باعتبار مواطئة قلوبهم بلسانهم والمؤمنون باعتبار الثبات على الايمان والاستقامة عليه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا (قوله بقوله تعالى واذ اخذ ربك) فهذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بنى آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وربوبيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم ولذلك بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى كافة الناس ليدعوهم الى الايمان (قوله كحد القذف آه) فتقام عليهم عند تقرر اسبابها كالسرقة والزنا والقتل لانها بطريق الجزاء والعقوبة لتكون زاجرة عن اسبابها وباعتقاد حرمة السبب يتحقق ذلك والكفار اليق بذلك من المؤمنين (قال وبالمعاملات مثل البيوعات) لان المطلوب بها امر دنيوى وذلك بهم اليق فانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات فهى دائرة بيننا وبينهم فينبغى ان تتعامل معهم حسب ما تعاملنا بيننا سوى الخمر والخنزير (قوله فى حكم المؤاخذة فى الآخرة) اى فى حكم المؤاخذة بترك الاعتقاد لا بترك العمل لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم ينكرون ذلك وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد (قوله فيعاقب عليهم فى الآخرة) اى زيادة على عقوبة الكفر فلا يرد انه لا فائدة فى ذكره لدخوله فى الايمان (قوله واما فى وجوب الاداء فى احكام الدنيا) اى فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب قال

فى

فى التلويح لاخلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما
تظهر فائدة الخلاف فى انهم هل يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر
كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكره فى الميزان وهو الموافق لما ذكر فى اصول الشافعية من
ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف
هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال (قوله ففيه خلاف بين مشايخ العراق ومشايخ
ماوراء النهر) قال فى افاضة الانوار والمعتمد كما حرره ابن نجيم ماعليه العراقيون لان ظاهر
النصوص يشهد لهم وخلافه تأويل وترتيب الدعوة فى حديث معاذ لايوجب توقف التكليف
ولم ينقل عن ابى حنيفة رہ واصحابه شىء ليرجع اليه انتهى فحيث لم تكن منقولة عن اصحاب
المذهب وانما هى مستنبطة من شىء لايشهد فالراجح ماعليه الاكثرون من العلماء على
التكليف لموافقته لظاهر النصوص فليكن هذا هو المعتمد قال فى كشف المبهم والآيات الآمرة
بالعبادات تتناولهم منها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى ولله على الناس حج
البيت وقوله وماتفرق الذين اوتوا الكتاب الى قوله وذلك دين القيمة وقوله تعالى ولوطا اذ قال
لقومه اتأتون الفاحشة ماسبقكم بها من احد من العالمين وقوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا قال
ياقوم اعبدوا الله مالكم من اله غيره وقد جئتكم ببينة من ربكم فاوفوا الكيل والميزان والكفر
لايصلح ان يكون مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان وبهذا الطريق يقال المحدث
مأمور بالصلوة فثبت ان المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضى
السالم عن المعارض فثبت انهم مكلفون ببعض الاوامر وبعض النواهى فكذلك البواقى اما
قياسا اولانه لاقائل بالفرق والتأويل فى الكل بعيد لانه صرف عن الظاهر بدون ضرورة
داعية اليه انتهى (قوله قالوا لم نك من المصلين آه) فالاية تدل على ان الكفار يعذبون
بترك فعل الصلوة والزكوة وصرفها عنه تأويل لايستدعيه دليل والقول بانها وارادة فى حق
المؤمنين ليس بشىء قال بحر العلوم ان التأويل بالصلوة الواجبة والزكوة الواجبة بعيد فان
الآية مكية والزكوة انما فرضت بالمدينة وماسواها من الاطعام مندوب فكيف ينتهض سببا لسلوك
النار لايقال هذا التعليل حكاية عن الكفار فلا يكون حجة قلنا ذلك يجب ان يكون صدقا لانه لو
كان كذبا لبين كذبهم مع انه تعالى مابين كذبهم فان قيل غير واجب كما فى نحو قوله تعالى
ماكنا نعمل من سوء قلنا يستبد العقل بدرك كذبهم ثمه دونه هنا وللاجماع على ان المراد
تصديقهم فيما قالوا التحذير غيرهم عن الترك ولوكان كذبا لما كان فى الآية فائدة التحذير
(قوله ليس باهل لاداء العبادات) لان ادائها سبب لاستحقاق الثواب وهم ليسوا باهل للثواب
لان ثوابها الجنة واذا لم يكن اهلا للثواب لايخاطبون بادائها لان الخطاب بالعمل للعمل ولاخلاف
فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولو صح التكليف بالفروع لصحت منه لموافقة الامر واللازم باطل
اتفاقا ولاخلاف ايضا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام لقول النبى صلى الله عليه وسلم لمعاذ

رضى الله عنه حين بعثه الى اليمن انك ان تأت قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله فانهم ان اجابوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات كل يوم وليلة الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرايع يترتب على الايجاب بالايمان اولا ونقض بالجنب فانه مكلف بالصلوة والدليل يجرى فيه بان يقال لو صح تكليف الجنب بالصلوة لصحت الصلوة منه واللازم باطل والجواب ان صحة تلك الفروع بالشرط وهو الايمان كالحدث فان صحة صلوته بالشرط وهو الطهارة وحاصله انه لا يلزم من صحة التكليف حال الكفر الصحة حينئذ اذ ليس الايتان بالمأمور به مطلقا هو الصحة بل الصحة انما هو الايتان بالمأمور به على وجه كان مأمورا به من هذا الوجه والاتيان بالمكلف به لا يوجب ان يكون على وفق امر الشارع لجواز فوت شرط الا ترى ان المحدث مكلف بالصلوة حين الحدث ولا تصح الصلوة منه حين الحدث فليس المراد انه مأمور بفعله حالة كفره نعم تصح منه بان يوءمن ويفعلها كالجنب والمحدث فان زمن الكفر ظرف للتكليف لا للايقاع بان كلف فى زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم ويوقع والكفر مانع عن الايقاع وهو قادر على ازالة المانع وحديث معاذ لا يوجب توقف التكليف بل فيه تصريح بان وجوب اداء الشرايع يترتب على الاجابة الى الايمان وبيانه انه ذكر افتراض الزكوة بعد الصلوة ولا قائل بان الزكوة انما تجب بعد الصلوة فى حق من آمن غاية ما فيه تقديم الاهم فالاهم مع مراعات التخفيف فى التبليغ (قوله ومعنى لم نك من المصلين) وذلك ان اهل الكتاب فى سقر مع انهم كانوا يصلون والجواب انه مجاز فلا يثبت الا بدليل على ان ظواهر الايات السابقة الدالة على العموم تدل على الفرضية قيل قد نقله شمس الائمة من ائمة التفسير وكفى به حجة

(ومنه اى من الخاص النهى) لوجود معنى الخاص فيه وهو قول القائل لغيره على الاستعلاء لا تفعل (وهو ينقسم) كائنا (فى صفة القبح) الى قسمين (كالامر) اى كما ينقسم الامر اليه (فى صفة الحسن) يعنى كما قسم الامر فى الحسن الى ما حسن لعينه والى ما حسن لغيره كذلك النهى ينقسم الى ما قبح لعينه والى ما قبح لغيره اذ هو لازمه (الاول) من قسمى النهى (ما قبح لمعنى فى عينه وضعا) بحيث يعرف قبحه بمجرد تصور العقل معنى اللفظ من غير ورود الشرع بقبحه كالكفر فانه قبيح لعينه لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح فى ذاته عقلا لان قبح كفران النعمة مركوز فى العقل والمراد من القبح لعينه ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح لا لكونه فعلا بل لكونه كفرا ومنه الكذب والظلم (او) قبيح لمعنى فى عينه (شرعا) كبيع الحر فان المبيع وان كان فى نفسه مما يتعلق به المصالح ما شرع الا فى محله وهو المال المتقوم والحر ليس بمال ومنه اللواطة وبيع المائين اى بيع ماء الفحل والانثى قبل ان يخلق والصلوة بغير طهارة

قوله

(قوله النهى) اى ماصدق عليه النهى من الصيغ مثل لاتفعل وامثاله (قوله لوجود معنى الخاص فيه) لانه لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وموجبه عند الجمهور التحريم اى وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهى عنه لانه ضد الامر كما انه يقتضى وجوب الائتمار كذلك طلب الامتناع عن الفعل يقتضى وجوب الانتهاء والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم فقط اوفيه وفى الكراهة اشتراكا لفظيا اومعنويا كالخلاف السابق فى الامر (قوله وهو قول القائل آه) المراد من القول المقول مسمى فان النهى لفظ فلا يحمل عليه القول بالمصدر المعلوم (قوله استعلاء) اى على جهة عد الطالب نفسه عاليا كالامر خرج به الدعاء نحو لاتكلنى الى نفسى والالتماس بصيغة النهى (قوله كائنا فى صفة القبح) اشار به الى ان التقسيم باعتبار متعلق النهى لان الموصوف به الفعل المنهى عنه لا النهى نفسه لان الامثال وهو الكفر والبيع كلها منهيات (قوله الى ماقبح لعينه) ومعناه ان تكون ذات الفعل قبيحة مع قطع النظر عن الاوصاف واشار بالتشريك الى ان القبح لازم متقدم بمعنى ان يكون قبيحا فنهى الله تعالى عنه لان الناهى حكيم لاينهى الاما هو قبيح قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر لا ان النهى يوجب قبحه كما هو رأى الاشاعرة (قوله اذهو لازمه) اى النهى لازم للامر بناء على ان الامر بالشىء يستلزم النهى عن ضده (قوله وضعا) تميز او حال اى من جهة الوضع العقلى (قوله بمجرد تصور العقل) اى قبل ورود السمع والشرع وان كان الشرع كشف عن قبحه ايضا (قوله مركوز فى العقل) بحيث لايتصور زواله ولهذا لايتصور نسخ حرمة الكفر فى وقت كما لايتصور نسخ وجوب الايمان وكذا قبح الكذب والظلم لان العقل بمجرد ملاحظة معناهما الموضوعة لهما يعلم قبحهما من غير توقف الى كشف الشرع وورود ولذا حرما فى الاديان كلها وقال بقبحهما من لايقول بالشرايع (قوله والمراد من القبح آه) يعنى ليس المراد ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف ان حسن العقل وقبحه انما يكون لجهات يقع عليها بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح وان كان لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشىء فى غير محله وخلوه عن الفائدة (قوله لعينه شرعا) اى قبيح لعينه شرعا لان العقل يجوزه وانما قبح شرعا لعدم المحلية او الاهلية اونحو ذلك وحكم هذا النوع عدم الشرعية اصلا كحكم الذى قبله لان القبيح لعينه يستحيل ان يبقى مشروعا لان المشروعية ادناها الاباحة والقبيح لعينه حرام لنفسه (قوله والصلوة بغير طهارة) فانها وان كانت حسنة فى ذاتها لكن الشرع لما اقتصر اهلية العبد لادائها على الطهارة صار فعله محدثا عبثا لخروجه عن الاهلية شرعا

(والثانى) من قسمى النهى ماقبح (لمعنى فى غيره وصفا) كصوم يوم النحر فانه حسن مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى فى وقته لكنه قبيح بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة فى

هذا الوقت بالصوم فيكون طاعة انضم اليها وصف وهو معصية (او) قبيح لمعنى فى غيره (مجاورا) اى لايكون المعنى الموجب للقبح داخلا فى ذات المنهى عنه بل هما مجاوران بالاقتراب لاغير كالبيع وقت النداء فانه منهى لاباعتبار ذاته بل باعتبار ترك السعى الواجب وذلك الترك مجاور بالبيع وقوله (والنهى) مبتداء (عن الافعال الحسية) التى يتوقف وجودها على الحس ويعرف حقيقتها بدون الشرع كالزنا وقتل النفس التى حرم الله تعالى الا بالحق واشباههما كائن (من الاول) خبره اى مما قبح لعينه (و) النهى (عن) الافعال (الشرعية) التى يتوقف حصولها واعتبارها على الشرع ولا يعرف معناها بدون الشرع كالصلوة محدثا والصوم فى يوم النحر والبيع فى غير المحل واجارة الفتيات على البغاء (من الثانى) اى مما قبح فى غيره وصفا

(قوله لمعنى فى غيره وصفا) بالصاد المهملة والفاء وقوله قبله بالضاد المعجمة والعين المهملة والمراد بالوصف ههنا مايكون لازما للمنهى عنه لايتصور انفكاكه عنه ولا بد ان لايكون ذلك الوصف شرطا كما لابد ان لايكون جزأ لما سيجىء من ان صحة الاجزاء والشروط كافية فى صحة الشىء (قوله فانه حسن مشروع باصله) يعنى انه منهى عنه لا بذاته لانه فى ذاته امساك لله الله تعالى بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفى الصوم اعراض عنها والخلل الوارد فى الصوم من جهة الوقت بمنزلة الخلل الصادر من الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل فى تعريف الصوم ووصف الجزء وصف للكل وحكمه البطلان ايضا ان كان القبيح فى الافعال الحسية والفساد ان كان فى الافعال الشرعية (قوله ترك السعى الواجب) بقوله فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وحاصله ان قبح البيع وقت النداء لغيره بمعنى مجاور ومصاحب ومقارن للبيع وهو ترك السعى للجمعة وهو قابل للانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعى بدون البيع بالمكث فى بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع فى حالة السعى فى الطريق (قوله والنهى عن الافعال الحسية) اى النهى الخالى عن القرينة الدالة على ان المنهى عنه قبيح لعينه او لغيره وقول المصنف عن الافعال متعلق بالنهى وكذلك المراد من القسم الثانى ايضا مايكون خاليا عن قرينة تدل على كونه لعينه او لغيره والحاصل ان النهى عن الفعل الحسى يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهى عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهى عن الفعل الشرعى يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعى ره بالعكس واختلفوا فى معنى كون الفعل حسيا او شرعيا واضطرب المراد فيهما لورود النقض فالتفسير السالم ما فى التوضيح بان المراد بالحسيات مالها وجود حسى فقط والمراد بالشرعيات مالها وجود شرعى مع الوجود الحسى كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسى له وجود شرعى فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول المؤدين

حسا ير تبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعى يكون ملك المشترى اثراله فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول فى غير المحل لايعتبره الشرع بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه بسبب الوجود الشرعى فينبغى ان يفسر كلام المصنف بهذا (قوله من الاول) وهو ما قبح لمعنى فى عينه الا اذا قام الدليل على كونه بسبب الوصف المجاور كالوطى فى حالة الحيض مع انه فعل حسى لكنه ورد النص بكون قبحه عن وصف الاذى وهذا فائدة التقييد بالخالى (قوله يتوقف حصولها) يعنى ان ماهيتها وحقيقتها وان كانت حاصلة عن فاعلها لكن كون هذا المفهوم بحيث يعتبره الشرع يتوقف على الشارع لتغير معناها الاصلية بعد ورود الشرع بها (قوله ولا يعرف معناها) اى معناها المعتبرة شرعا بحيث يترتب عليها الاحكام الشرعية بدون الشرع كالصوم والصلوة فان الصوم معناه الاصلية الامساك وزيدت عليه فى الشرع كون الامساك من المفطرات الثلث وكونه من الصبح الى الغروب وكونه مقارنا للنية المعتبرة وكذلك الصلوة هو الدعاء فى الاصل اعتبر الشارع فى كونه صلوة معتبرة فى الشرع كونها مع الركوع والسجود والقراءة والقعدة وغيرها (قوله كالصلوة محدثا) مثال لتحقق الافعال الاصلية بدون تحقق الافعال الشرعية وقيودها المعتبرة فى الشرع (قوله من الثانى) اى من القسم الذى اتصل به القبح لغيره وصفا حتى يبقى النهى عنه بعد النهى مشروعا باصله عندنا وان لم يكن مشروعا بوصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهى عن بيع المضامن وهو بيع الولد الذى يحصل من ماء هذا الفحل وبيع الملاقيح وهو بيع الولد الذى ينتج عن ارحام هذه الاناث من الحيوانات فانها افعال شرعية قبحت لعينها وبيانه فى المطولات

ولما بين الامر والنهى اراد ان يبين الاختلاف فى ان كل واحد منهما هل يقتضى ضده ام لا فقال (وقد اختلف العلماء فقال بعضهم الامر بالشىء نهى عن ضده) مطلقا سواء كان له ضد واحد كالامر بالايمان او اضداد كثيرة كالامر بالقيام فانه نهى عن الركوع والسجود والقعود (وبالعكس) اى النهى عن الشىء امر بضده بشرط ان يكون له ضد واحد لا اضداد كثيرة لاستحالة الجمع بين الاضداد اتيانا اذ فيه تكليف ما ليس فى الوسع وانما قلنا اتيانا لامكان الجمع بين الاضداد تركا وعند بعضهم لا حكم للامر والنهى فى الضد لانه مسكوت عنه (والمختار) عند القاضى امام ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام (انه يقتضى كراهة ضده) لان استلزام الامر للنهى ثبت باقتضاء النص لا بعبارته واشارته ودلالته وذلك ظاهر وما يثبت بالاقتضاء يكون ضروريا فيقدر باقل ما يندفع به الضرورة وهو الكراهة اذ هو ادنى منزلة من الثابت بصريح النص (وضد النهى كسنة واجبة) اى المختار ان ضد النهى كسنة مؤكدة وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر كان الاشتغال بضده مكروها ولا يكون مفسدا

مالم يكن مفوتا حتى لو قعد ثم قام فى الصلوة لم تفسد صلوته ولكنه يكره ومسئلة الاضداد كثير البحث طويل الذيل لايليق بهذه الاوراق ومن اراد فليطلب من شروح المغنى مثل سراج الدين الهندى والمنصور الخوارزمى

(قوله قال بعضهم الامر بالشیء نهى عن ضده مطلقا) وهو قول القاضى ابوبكر ومتابعه فانهم قالوا اوّلا انه نفس النهى وثانيا انه متضمن للنهى فيحرم ضده فقيل الثانى رجوع عن الاول وقيل بل الثانى تفسير للاول قال ابن الحاجب فى المختصر ثم اقتصر قوم وقال القاضى والنهى كذلك فيهما انتهى وذكر القاضى عضد فى شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا وزاد القاضى ومتابعوه عليه فقالوا والنهى كذلك فى الوجهين فقالوا اولا النهى عن الشیء نفس الامر بضده وآخرا انه يتضمنه انتهى الا ان الامر نهى عن جميع الاضداد بخلاف النهى فانه امر باحد اضداده وعليه العامة من الحنفية والشافعية والمحدثين نص على ذلك ابن امير الحاج فى التقرير قال فى كشف المبهم وهذا هو المنسوب الى العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين كذا فى التحرير انتهى فاستبان لك من ذلك الاقوال ان ماقاله الشارح فى الامر والنهى معا مذهب عامة اصحابنا واصحاب الشافعى واصحاب الحديث رحمهم الله هذا واحتجوا بان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لابجعل جديد والا لزم امكان انفكاك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون الملزوم مجعولا ولايكون الجعل فى اللوازم فتنتفى اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم وهو انفكاك اللوازم عن الملزوم فايجاب الفعل الذى هو جعل لوجوب الفعل الذى هو الملزوم ههنا متضمن لايجاب الامتناع عن الضد الذى هو جعل للامتناع عن الضد الذى هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل المأمور يتضمن امتناع ضده باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعى وبمثله يقال فى النهى يعنى ان الاشتغال بضده من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم وبضرورة الملزوم يلزم ضرورة اللازم فصار الاشتغال بضده ضروريا فالخطاب واحد بالذات والتفاوت بالاصالة والتبعية ومن ههنا قيل وجوب الشیء يقتضى كراهة ضده وحرمة الشیء يقتضى كون الضد سنة مؤكدة فان الخطاب بالضد فى خطاب الشیء خطاب ضمنى وخطاب الضمن انزل وادون من خطاب الصريح كذلك الثابت بخطاب الضمن يكون ادون من الثابت بخطاب الصريح ولو كان الخطاب الصريحى بالامتناع عن الضد موجودا ثبتت حرمة الضد ولما لم يوجد الخطاب الصريحى بالامتناع عن الضد وجد الخطاب الضمنى فقط فثبت كراهة الضد التى هو ادون من الحرمة لكن يلزم من القول بان وجوب الشیء يقتضى كراهة ضده اطلاق المكروه على الممتنع والحرام اذ ضد الواجب مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فضد الواجب حرام وقد قيل بكراهة ضد الواجب فاطلق المكروه على الحرام والممتنع مع ان المكروه والحرام نوعان متباينان والطلاق احد المتباينين على الاخر باطل (قوله لاحكم للامر والنهى فى الضد لانه مسكوت عنه) وعليه المعتزلة وعامة الشافعية منهم امام الحرمين وابو حامد الغزالى لان الضد مسكوت عنه

والساكت

والساكت لايصلح دليلا كما ان التعليق بالشرط لايوجب نفى المعلق بالشرط قبل وجوده فانه مسكوت عنه فيبقى على ماكان قبله فكذا الضد ههنا مسكوت عنه فيبقى على ماكان من قبل الامر والنهى واستوضح ذلك ان الامر بالشىء لايصلح دليلا لما وضع له وهو الطلب فى مالم يتناوله الا بطريق التعليل فلان لايكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم مما لم يتناوله اولى قال اكمل الدين فعلى قول هؤلاء الذم والاثم على ترك الامر باعتبار انه لم يأت بما امر به لا بمقابلة فعل الكف او الضد لانه ليس بحرام عندهم وكذا المدح والثواب على ترك المنهى عنه باعتبار انه لم يباشر المنهى عنه لا بمقابلة فعل الضد ولهذا يذم العقلاء تارك الصلوة باعتبار انه لم يصل لا باعتبار القيام او الاكل او الشرب ويمكن الجواب عن مذهب هذا البعض ان الضد وان كان مسكوتا عنه لكنه ثابت اقتضاء والاقتضاء طريق صالح لاثبات المقتضى بلا خلاف (قوله ثبت باقتضاء النص) والمراد بالاقتضاء ههنا اثبات امر لازم فقط لا المعنى المصطلح وحاصل المراد انه ضرورى غير مراد فثبت بقدر ماتندفع به الضرورة وهو الكراهة فى الامر والترغيب فى النهى وهذا اذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المأمور به والا يكون حراما بالاتفاق كما مر الاشارة اليه وهذا معنى ماقال وفائدة هذا الاصل وحاصل هذه الفائدة انه جواب عما قال بعض المشايخ ان اقتضاء الامر كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لايعاقب عليه وحاصل الجواب ان التحريم فى ضد المأمور به لما لم يكن مقصودا لثبوته ضرورة لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر وترك الصلوة تفويت له بخلاف القعود على الركعة فآل الحاصل الى ان الاصل ليس مطلقا بل هو مقيد بالضد الغير المفوت فصار هذا من قبيل تقييد الكلام المطلق فيكون النزاع لفظيا لان من قال ان الامر بالشىء يقتضى النهى والحرمة عن ضده فمراده من الضد هو الضد المفوت كما قال بحر العلوم وفى هذا المقام تفصيل فى المطولات (قوله لما لم يكن مقصودا بالامر) لان الامر بالشىء لم يوضع للتحريم فى الضد فلم يعتبر التحريم فى الضد الا فى مقام يكون ذلك الضد مفوتا للمأمور به فان تفويت المأمور به حرام فاذا لم يفوته كان الاشتغال بضده مكروها (قوله لم تفسد صلوته) بنفس القعود لانه لم يفت بهذا الضد ماهو الواجب بالامر وهو القيام فى قوله عليه السلام ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما وانما لم يفت لعدم تعيين الزمان فيه حتى لو كان القيام مأمورا به فى زمان بعينه حرم القعود فيه ولكنه يكره القعود لتأخير الواجب

ولما فرغ من الاول من وجوه النظم شرع الى الثانى منها فقال (والعام مايتناول افرادا متفقة الحدود) قيده بالاتفاق ليخرج المشترك فانه يتناول افرادا ولكنها مختلفة الحدود (وقوله على سبيل الشمول) صلة يتناول قيد به لئلا يظن دخول المطلق فى حد العام لان المطلق وان احتمل كل واحد من الافراد لكن لايتناولها على سبيل الشمول (وحكمه) اى حكم العام (ايجاب الحكم فيما

يتناوله بعمومه قطعا) خلافا للشافعى ره فانه يقول بايجاب الحكم فيما يتناوله لكنه لا على اليقين لاحتمال الخصوص وعند البعض حكمه التوقف الى ان يظهر المراد وبعضهم يثبت مقدار ما يتناهى اليه الخصوص وهو الواحد فى اسم الجنس والثلاثة فى صيغة الجمع لتيقنهما فيهما ويتوقف فيما وراءه الى قيام الدليل والمختار ما فى المتن (حتى جاز نسخ الخاص به) اى بالعام كحديث العرنيين فى طهارة بول مايؤكل لحمه وهو خاص نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وهو عام ولو لم يكن العام فى ايجاب مايتناوله قطعا مثل الخاص لما صح نسخه بالعام اذ من شرطه المماثلة

(قوله ما) اى لفظ بناء على ان العموم من عوارض الالفاظ فقط او امر بناء على انه من عوارض المعانى ايضا فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة والمشهور الاول ويدل على الثانى قولهم مطر عام وخصب عام (قوله يتناول) اى يشمل بالوضع ولم يذكر هنا اكتفاء بذكره فى الخاص وقد يقال ليشمل كون العام مجازا وعموم المجاز كما سيأتى انه يتصف بالعموم كالصاع فى حديث الربا وكقولهم جاءنى الاسود الرماة الا زيدا (قوله افرادا) اى معانى كثيرة سواء كان ذلك ذلك المعانى افرادا لمفهوم واحد اولا فلا يخرج بهذا القيد المشترك بل الخاص فقط سواء كان خصوص العين كزيد فانه لا يتناول الافراد او خصوص النوع كرجل فانه دال على فرد مبهم او خصوص الجنس كانسان فانه دال على الماهية لا الافراد وخرج العدد ايضا فانه يتناول اجزاء وهى آحاد لا افراد فهو من الخاص كما مر فى بحثه وهذا التعريف بناء على انه لا يشترط فيه الاستغراق فالجمع المنكر عام على هذا التعريف (قوله لكونه مختلفة الحدود) فلا يكون عاما وهذا الفرق على ما ذهب اليه فخر الاسلام والمحققون فرقوا بينهما باتحاد الوضع وتعدده فالعام ما وضع للكثير بوضع واحد والمشترك بوضعين فاكثر كما سيأتى ويرد على ما ذكره المصنف نحو الشىء فانه متناول لافراد مختلفة على سبيل الشمول وانه عام اتفاقا كذا فى نسمات الاسحار (قوله لئلا يظن آه) اشار به الى ان دخول المطلق على التعريف ليس بمقطوع لان المتبادر من التناول تناول اللفظ الواحد معانى كثيرة ولذلك لا يخرج المشترك به لان صدقه على افراد كثيرة فاخرجه بقوله على سبيل الشمول لدفع توهم الدخول فقط (قوله فيما يتناوله) وهذا رد على من قال لا يوجب المفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلث (قوله قطعا) تميز عن نسبة الايجاب الى الحكم المراد به المعنى الاعم وهو نفى الاحتمال الناشى عن دليل من حيث دلالته على المعنى كما فى الخاص ثم المراد به الذى لم يرد عليه خصوص متفق عليه وهو مذهب العراقيين من اصحابنا كالكرخى والجصاص وجمهور المتأخرين كالقاضى ابى زيد ومن تابعه وذكر عبد القاهر البغدادى ان هذا مذهب الامام ابى حنيفة واصحابه ودليلهم اولا ان اهل اللسان احتجوا بالعمومات فى الاحكام القطعية وثانيا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى

لازما

لازما ثابتا لذلك اللفظ عند الطلاقه الاان يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فيكون لازما قطعا الاان يقوم دليل الخصوص كيف ولولم يقطع بمدلوله وعمومه وجاز ارادة البعض بلادليل يرتفع الامان عن اللغة والشرع وهذا يؤدى الى التلبيس على السامع والتكليف بمالبس فى الوسع قال ابن ملك ولقائل ان يقول لانسلم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال فى رفع القطع عن عمومه لافى العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لماسقط فى حق العمل بالاتفاق سقط فى حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط فى حق التبع ففى حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط فى حق العمل دون العلم قلنا ذلك احتمال ناش من دليل وهو القطع بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر فى وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه انتهى (قوله خلافا للشافعى ره) وجماعة من مشايخنا رحمهم الله واليه ذهب الشيخ ابو منصور (قوله لاعلى اليقين) فيكون ظنيا يوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ويجوز تخصيصه بخبر الواحد كما ان العام الذى خص منه البعض يصير ظنيا عندنا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس مثل تخصيص النسوان والعميان والمقعدين والرهبان من حكم القتل عند المحاربة الحاقا باهل الذمة بعلة ان كفرهم غير مفض الى الحرب ككفر اهل الذمة فخصوا من النص بالقياس (قوله لاحتمال الخصوص) قلنا الاحتمال الغير الناشى عن دليل لا يقدح فى قطع المراد ههنا فما لم يدل القرينة على خلاف الموضوع له كان ذلك لازما قطعا عاديا والا ارتفع الامان عن اللغة والشرع وكلفنا درك الغيب وارادة الخاص بخصوصه من العام اما بطريق المجاز او خلاف الظاهر فزيادة هذا الاحتمال اما من كثرة احتمال المجازات اومثلها وهى مع القلة سيان عند عدم القرينة على انا لانسلم ان كل اخراج لبعض المحتملات يورث شبهة فان التخصيص بالعقل والاخراج المتراخى نسخا لا يورثانها والموصول قليل ماهو (قوله حكمه التوقف) اى فى العمل والاعتقاد جميعا عند البعض من الاشاعرة ومنهم من قال بالتوقف فى الاعتقاد دون العمل فيعتقد مبهما ان ما اراد الله تعالى من العموم والخصوص حق ولكنه يوجب العمل واليه ذهب بعض مشايخ سمرقند واستدلوا بان العام مجمل فى معرفة المراد منه لاختلاف اعداد الجمع حيث يطلق على الثلاثة والاربعة مثلا بلا اولوية للبعض فلا يمكن معرفته بالتأمل فيجب التوقف حتى يأتى البيان ومشترك اذ يطلق على الواحد قال الله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم وعلى اكثره ولم يكن مجازا فى احدهما اذ هو خلاف الاصل والجواب بعد كون دليلهم خاصا انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض فلا اجمال وان المجاز راجح على الاشتراك وقد اجمع اهل اللغة على ان الجمع مجاز فى الواحد (قوله وبعضهم) وهو ابو عبد الله الثلجى من الاشاعرة والجبائى من المعتزلة

(قوله لتيقنهما فيهما) لان اخلاء اللفظ عن المعنى لايجوز فان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد مافوق الاقل فالاقل داخل فيه فصار الاقل متيقنا وما فوقه مشكوك فيه ولذلك يحمل عليه فى ما اقر لفلان على دراهم على الثلاثة باتفاق بيننا وبينكم والجواب ان هذا اثبات اللغة بالدليل وهو باطل فنريد الجميع لدلالة اللفظ عليه بالوضع الى ان يرد المخصص على البعض واما فى مسئلة الاقرار فتحمل على الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص (قوله حتى جاز نسخ الخاص به) تفريع لكون العام موجبا لمدلوله قطعا وبيانه انهما اذا تعارضا ان علم التأريخ صار الخاص المتأخر مع الوصل مخصصا ومع الفصل ناسخا فى مقدار ماتناوله اتفاقا والعام المتأخر ناسخا ومجهول التأريخ يحمل على المقارنة وترتب حكم المعارضة فى متناولهما عندنا (قوله كحديث العرنيين) اى لتساويهما نسخ طهارة بول المأكول المستفادة مما عن انس ان رهطا من عكل اوقال من عرينة قدموا فاجتووا المدينة فامر لهم النبى صلى الله عليه وسلم بلقاح وامرهم ان يشربوا من ابوالها والبانها متفق عليه وهو اى فامرهم ان يشربوا من ابوالها خاص باستنزهوا البول وهذا عام لان من للتعدية لا للتبعيض والبول محلى باللام الجنس فيعم كل بول والطاهر لايؤمر بالنزاهة منه اورجح حديث الاستنزاه على حديث العرنيين ان لم يعلم تأخره عنه كما هو الظاهر بعد المعارضة للاحتياط فى العمل بالعموم

(قوله ويكون بالصيغة والمعنى آه) شروع الى تقسيم العام اى عموم العام تارة يكون بالصيغة والمعنى معا كعموم صيغ الجموع كرجال ونساء وارغفة ومسلمين اما عمومها صيغة فلان الواضع وضع الصيغة للجمع تقول مثل رجل ورجلان ورجال واما معنى فلانه شامل لكل مايتناوله عند الاطلاق ولذا يجوز نعته بثلثة اواربعة اوغيرهما (و) تارة (يكون بالمعنى وحده) دون الصيغة كعامة اسماء الجموع التى لا واحد لها مثل الانس والجن والقوم والرهط فان هذه عموم الالفاظ بالمعنى فقط لان صيغتها كزيد من حيث الفردية ومعناها الجمع والاعتبار فى الالفاظ للمعانى لا للصور والمبانى ولهذا يقع الثلثة فصاعدا ومنه من وما باعتبار اصل معناهما ومنه كلمتا جميع وكل

(قوله ويكون بالصيغة والمعنى) اى يكون كلاهما عاما دالا على الشمول بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا لكل مايتناوله فى الفهم من ذلك اللفظ (قوله اى عموم العام) اشار به الى ان العموم من عوارض الالفاظ فقط (قوله كعموم صيغ الجموع) لم يقيده بالمعرف باللام اشارة الى كون جميع انواع الجمع لفظ عام من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة تبعا لما ذهب اليه فخر الاسلام من عدم اشتراط الاستيعاب (قوله كرجال آه) مثال للجمع المنكر وله واحد من لفظه والنساء جمع ليس له واحد من لفظه وارغفة مثال للجمع القلة وهو مكسر والرابع للجمع القلة المصحح فهذه الجموع شامل لكل ماينطلق عليه ذلك الاسم مما دون العشرة ان كان جمع قلة ومافوقها الى ما لانهاية له ان كان جمع كثرة ان امكن العمل به فى كل منهما وعند التعذر يحمل

على

على اخص الخصوص وهو الثلاثة نص عليه محمد ره فى السير الكبير (قوله دون الصيغة) والصيغة مفرد يثنى ويجمع (قوله بمعنى فقط) يعنى ان هذه الالفاظ لم يوضع لمعنى متعدد بل وضع لمعنى واحد وذلك المفهوم الواحد مقصود بالذات بكونه مفهوما لذلك اللفظ ولكن ذلك المفهوم الواحد منطبق على افرد كثيرة وهذا القسم اما ان يتناول مجموع الاحاد لا كل واحد وحيث ثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها فى المجموع كالرهط والقوم والجن والانس او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اوّلا فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح وعند الشيخين ان ما لحقه لفظ اوّلا خاص وهو المختار ههنا (قوله والاعتبار فى الالفاظ للمعانى) يعنى ان هذه الكلمات وان كانت مفردة موضوعة لمعنى واحد لكن المعتبر المعانى لان معانيها شامل لكل مايتناوله ذلك المفهوم فباعتبار ذلك صار من الفاظ العموم (قوله باعتبار اصل معناهما) يعنى انهما فى اصل الوضع للعموم ويستعملان فى الخصوص لعارض القراين مجازا فاذا قال من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاء واعتقوا جميعا لكون من عامة وان قال لامته ان كان مافى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط كون جميع مابطنها غلاما لكون ما عامة (قوله ومنه كلمتا جميع وكل) فالكل عامة بمعناها لانها للاحاطة على سبيل الانفراد فيتناول كل فرد على الاصالة والجميع توجب الاجتماع اى احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخله عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا بالشركة ولو دخلوه فرادى فالنفل للاول فقط وفى كلمة كل من دخل آه يجب لكل رجل منهم النفل التام باعتبار كل بانفراده وهو اول فى حق من تخلف

(و) الثالث من وجوه النظم (المشترك وهو مايتناول افرادا مختلفة الحدود) قيده بالاختلاف ليخرج العام وقوله (بالبدل) اى على سبيل البدل احترازعما قيل انه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول مثل اشتراك العين فى معانيها المشهورة والقرء فى الحيض والطهر والصريم فى الليل والنهار فانه لايراد من كل واحد منها الا واحدا من معانيها المشتركة لا كله بخلاف العام فانه يراد كل واحد ممايتناوله (وحكمه التأمل فيه) اللازم للتوقف (ليترجح بعض وجوهه) المشتركة فان ترجح احد وجوهه بالرأى يكون مأولا ولايبقى مشتركا قوله (للعمل به) يشير الى انه لايعمل بالمشترك ما لم يترجح بعض وجوهه اذ الثابت به واحد من معانيها لا كل واحد منها ولهذا قال

(قال المشترك) وهو علم على هذا القسم فلم يراع فيه المعنى نص عليه فى افاضة الانوار فلا

حاجة الى قول من قال ان الاصل المشترك فيه فيكون من قبيل الحذف والايصال ولا الى قول من قال انه ظرف نقل منه الى المعنى الذي ذكره المصنف ره (قوله يتناول افرادا) اى فردين فاكثر فيشمل المشترك بين المعنيين يخرج بذلك الخاص (قوله ليخرج العام) لانه وضع لافراد متفقة الحدود كما تقدم فى تعريفه وهذا الفرق بين المشترك والعام بناء على ماذهب اليه فخر الاسلام وقد تقدم ان الفرق بينهما عند المحققين هو تعدد الوضع واتحاده فالمشترك ما وضع للكثير بوضعين فاكثر والعام ماوضع للكثير بوضع واحد (قوله احترازعما قبل) وهو عامة اصحاب الشافعى ره وهم القائلون بعموم المشترك كما سيجيء لكن الظاهر ما قاله بعض الشراح انه لاخراج الشيء فانه متناول لافراد مختلفة على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة اشتراكا معنويا فى معنى الشيئية والثابت فى الخارج وقد استدل ابن نجيم على عدم صحة تعريف العام بقوله لانهم اتفقوا على ان الشيء عام وهو يؤيد كون القيد للاحتراز تدبر (قوله مثل اشتراك العين) اى مثال المشترك مثل اشتراك لفظ العين (قوله والقرء فى الحيض والطهر) فانه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين عند الاكثرين وقال بعضهم انه حقيقة فى الحيض ومجاز فى الطهر (قوله اللازم للتوقف) قال الشيخ الوالد سلمه الله لعله بيان وجه العدول عن عبارة صاحب المنار فانه قال وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل حاصله ان التوقف لما كان عاما من التأمل والمراد فى هذا المقام التوقف المقارن للتأمل فالاولى ان يجعل نفس التأمل من احكامه انتهى (قوله ليترجح الح) متعلق بالتأمل وقوله للعمل به متعلق بالتأمل ايضا والضمير فى به راجع الى المشترك وحاصل المعنى ان التأمل لترجح بعض وجوهه ثابتا لاجل العمل بالمشترك لا للعلم القطعى اذ الاشتراك ينبيء عن المسلوات لكون اللفظ موضوعا لكل واحد من معانيه ولا عموم له فيكون الثابت واحدا منهما وهو غير معين فيحتاج الى مرجح لاستحالة الترجيح بدونه فيجب التوقف والتأمل حتى لا يقعد عن الطلب اى طلب المراد لان ادراك المراد فيه يحتمل بالتأمل فى الصيغة او غيرها من الادلة يعرف به المراد كما تأمل علماؤنا القرء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال وكلاهما فى الحيض لانه يجتمع فى الرحم وينتقل (قوله لا يعمل بالمشترك مالم يترجح) حتى لو لم يترجح بان انسد طريق ترجيحه لكان مجملا لا يصار الى المراد به الا ببيان من المجمل بصيغة الفاعل

(ولا عموم له) اى المشترك وهو اختيار ابى الحسن الكرخى رحمه الله وقال عامة اصحاب الحديث ان له عموما لان قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم يتناول الموطؤة والمنكوحة جميعا ولان المشتركة ماوضعته قبيلة لمعنى ثم اخرى لآخر واشتهر بينهم ورضى كل قبيلة بوضع قبيلة اخرى فصار بمنزلة مالو وضعوا الاسم جملة فى الابتداء لمعنيين ولو كان كذلك لعم فكذلك هذا وجه القول الاول ان اهل اللغة وضعوا القرء مثلا لمعنى واحد معين فمن قال بانه يراد به الكل فى حالة

واحدة

واحدة فقد خالف وضع ارباب اللغة والنص غير متناول للموطؤة والمنكوحة صيغة بل الثابت بالصيغة احديهما واما الاخرى فبدليل آخر اوبالاول لكن بجهة اخرى

(قوله ولا عموم له) بيان لدفع سؤال نشأ من قوله وحكمه التأمل بان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من معنييه اومعانيه من غير تأمل وتوقف فصرح بامتناعه ومعنى لاعموم له اى لايستعمل المشترك فى اكثر من معنى واحد بان يراد به فى استعمال واحد معنيان فصاعدا ويتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو مجموع كان يقال رأيت العين ويراد به الباصرة والعين والجارية فعندنا لا يجوز لان الواضع خصص اللفظ لمعنى بحيث لا يراد به غيره فباعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة بحيث لا يراد بذلك اللفظ غيره فى ذلك الاستعمال فلو استعمل فى كليهما معا لزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد ولو اريد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل (قوله وقال عامة اصحاب الحديث) وبه اخذ اكثر الشافعيين ومحل الخلاف فيما امكن الجمع ولو كان من الاضداد نحو فى الدار الجون اى الابيض والاسود قيل جوز بعض الشافعية على ان يكون حقيقة وقيل مجازا وعن صاحب الهداية انه يجوز فى النفى فقط حقيقة دون الاثبات واما ما لا يمكن الجمع نحو افعل على قصد الوجوب والاباحة وثلثة قروء للحيض والطهر فممتنع اتفاقا وعن الشافعى لا يحمل على احد معنييه بلا قرينة فيجب حمله عليهما حينئذ اى حين تجرده عن القرينة المعينة لبعض المعانى ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك الذى اثبته الشافعى ره ونفيناه فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة كالعموم الغير المشترك وقسم مختلف الحقيقة كعموم المشترك كذا فى بعض الشروح (قوله يتناول الموطؤة والمنكوحة جميعا) حيث استدل الفقهاء على ثبوت حرمة المصاهرة بالنكاح وبالزنا ايضا بهذه الآية سواء كانت موطؤة اولا فلفظ النكاح لغة موضوع للوطى وفى الشرع وضع فى عقد النكاح ايضا فكان مشتركا بين المعنيين ولو اريد فى الآية الوطى قصر فى افادة تمام المطلوب حيث لم يثبت حرمة المنكوحة ولو اريد منه النكاح لم يثبت حرمة المصاهرة بالزنا وان اريد معنى مجازى شامل للنكاح والوطى جميعا يحتاج الى دليل يوجب ارادة المعنى المجازى فثبت انه مستعمل فى كلا المعنيين لعدم المانع من ارادتهما وعدم القرينة على تخصيص احدهما والجواب ما افاده الشارح رحمه الله (قوله فصار بمنزلة ماوضعوا آه) اقول لا ننكر اجتماع المعنيين فى لفظ واحد ابتداء ولا ننكر ايضا تعدد الوضعين المختلفين لمعنيين مختلفين ابتداء بل نقول ان اهل اللغة لما خصصوا اللفظ فى وضع واحد لمعنى واحد لم يجز ارادة غير هذا المعنى من حيث وضعه لذلك المعنى ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فى ذلك الاستعمال والا لم يكن المخصص مخصصا فاعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر وانما يصح اعتبار المجموع فى ذلك الاستعمال اذا كان موضوعا لذلك المجموع بوضع واحد ووضعه للمجموع منتف

فكذلك اعتباره فى استعمال واحد منتف والا يكون استعمالا للفظ فى غير معناه الموضوع له فلا يكون حقيقة ولو جوز ان يكون اللفظ موضوعا للمجموع حتى يكون استعماله فيه حقيقة لما صح استعماله فى احدى المعنيين على الانفراد لانه لايكون نفس الموضوع له بل جزئه واللازم باطل بالاجماع وان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله فى المجموع حينئذ يكون استعمالا فى أحد المعانى ولانزاع فى صحته كذا فى التوضيح والتلويح (قوله فقد خالف وضع ارباب اللغة) وقد مر كيفية وضعهم آنفا من اعتبار تخصيص احد المعنيين ينافى اعتبار الآخر فى وضع واحد فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر وصفة الاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مراد او غير مراد فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة (قوله احديهما) قال فى العناية اما المراد بالنكاح فى الآية الوطى فيكون العقد ثابتا بالاجماع اويكون المراد به العقد فالحرمة بالوطى يثبت بالطريق الاولى لان النكاح انما يحرم لكونه سببا للوطى اقامة للسبب مقام المسبب فلاشك ان الحرمة ثابت عند تحقق المسبب نفسه وهذا معنى قول الشارح لكن بجهة اخرى

(و) الرابع وجوه النظم (المأول) وهو (مايترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى) قوله من المشترك وقع اتفاقا وليس بلازم اذ المشكل والخفى اذا علم بالرأى كان مأولا ايضا كما ستقف عليه انشاء الله فالحاصل ان مايترجح بغالب الرأى فهو مأول وليس كل مأول مايترجح من المشترك بغالب الرأى لجواز كونه من المشكل والخفى وانما قال بغالب الرأى لانه لو ترجح بالنص كان مفسر الامأولا (وحكمه العمل به) اى بمايترجح بالرأى (على احتمال الغلط) فى الرأى يعنى العمل به واجب كالعمل بالخاص غير ان وجوب العمل بالخاص قطعى ووجوب العمل بالمأول ثابت مع احتمال الغلط بمنزلة العمل بخبر الواحد بيانه من وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه الوضوء على احتمال الغلط حتى اذا تبين ان الماء نجس تلزمه اعادة الوضوء والصلوة

(قوله مايترجح من المشترك) اى من المشترك السابق بدليل اعادة المعرفة وليس المراد المشترك اللغوى وهو ما فيه خفاء وحينئذ فيخرج الخفى والمشكل والمجمل اذا لحقها بيان بظنى كخبر الواحد والقياس فان كل واحد منها ليس من المأول المراد هنا وان سمى مأولا لان التعريف هنا ليس لمطلق المأول وهو مارفع اجماله بظنى بل لنوع منه وهو المأول من المشترك لانه الذى هو من اقسام النظم صيغة ولغة وماعداه ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعية بالتأويل فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلايكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان

قبله فان قلت فى المأول تبين المراد بالرأى وكيف يدخل فى اقسام النظم قلت اثر الرأى فى اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأى تدبر وقد يقال ان عد المأول من اقسام النظم صيغة ولغة انما هو بتبعية المشترك الذى هو من اقسام النظم صيغة ولغة لا بالاصالة لانه ليس باعتبار الوضع بل برأى المجتهد وفيه انه اذا حمل على احد معانيه بالنظر فى الصيغة اى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اى وضعا فتأمل (قال بغالب الرأى) اى بما يوجب الظن وليس المراد به الاجتهاد فقط اذ المعهود التعبير عنه بالرأى لا بغالب الرأى ثم ترجح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل فى صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سباقه فاذا نظرنا الى لفظ ثلاثة فوجدناه دالا على عدد معلوم حملناه على الحيض لئلا ينتقض عنها لو حملناه على الاطهار وقد يكون بالنظر الى سياقه بالمثناة وهو آخر الكلام كقوله تعالى الذى احلنا دار المقامة من فضله وقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثانى من الحل بدليل الرفث (قوله لو ترجح بالنص) اى اذا كان الدليل المرجح قطعيا كان ذلك تفسيرا لا تأويلا (قوله مع احتمال الغلط) لانه ان ثبت بالرأى فلا حظ له فى اصابة الحق على وجه القطع اذ المجتهد يخطىء ويصيب وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظنى فيكون الثابت به ظنيا ايضا لا قطعيا

(الثانى) من الاقسام الاربعة المتعلقة بالنظم والمعنى (فى وجوه البيان بذلك النظم وهو اربعة) ايضا الاول (الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بصيغته) قال فى الاصل وهو اسم لكلام اشارة الى ان هذا القسم من اقسام النظم مما يتعلق بالمركب قوله ظهر المراد اى اتضح معناه اللغوى للسامع الذى هو من اهل اللسان بمجرد السماع من غير تأمل واحترز به عن الخفى والمشكل فان ظهور المراد فيهما يتوقف على امر آخر بعد السماع (وحكمه وجوب العمل بما ظهر منه) مطلقا اذ لا خلاف فى انه يوجب العمل وانما الخلاف فى انه يوجب العمل قطعا او ظنا قال العراقيون بالاول والشيخ ابو المنصور بالثانى

(قوله اتضح) فسر ظهر باتضح اشارة الى دفع ما يرد عليه من انه اخذ المعرف جزأ من التعريف وانه دورى فالظهور الواقع فى التعريف هو اللغوى يقال وضح الشىء ظهر فلا يكون المعرف مأخوذا فى التعريف فلا دور (قوله من غير تأمل) يعنى لا يزاد على الصيغة شىء آخر عن القراين الزائدة على الصيغة والى ملاحظة سياق الكلام وسباقه كما يحتاج المشترك فى تعيين احد معانيه الى هذه الاشياء كما مر (قوله واحترز الخ) قال فى نسمات الاسحار احترازا عن الخفى والمشكل بعد ظهور معناهما فان ظهور المراد فيهما ليس بنفس الصيغة بل يتوقف على امر آخر بعد سماع الصيغة وهو التأمل وقيدنا بقولنا بعد ظهور معناهما لانهما قبله يخرجان بقوله

فكذلك اعتباره فى استعمال واحد منتق والا يكون استعمالا للفظ فى غير معناه الموضوع له فلا يكون حقيقة ولو جوز ان يكون اللفظ موضوعا للمجموع حتى يكون استعماله فيه حقيقة لماصح استعماله فى احدى المعنيين على الانفراد لانه لايكون نفس الموضوع له بل جزئه واللازم باطل بالاجماع وان منع اللازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله فى المجموع حينئذ يكون استعمالا فى احد المعانى ولانزاع فى صحته كذا فى التوضيح والتلويح (قوله فقد خالف وضع ارباب اللغة) وقد مر كيفية وضعهم آنفا من اعتبار تخصيص احد المعنيين ينافى اعتبار الآخر فى وضع واحد فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر وصفة الاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مراد او غير مراد فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة (قوله احديهما) قال فى العناية اما المراد بالنكاح فى الآية الوطى فيكون العقد ثابتا بالاجماع او يكون المراد به العقد فالحرمة بالوطى يثبت بالطريق الاولى لان النكاح انما يحرم لكونه سببا للوطى اقامة للسبب مقام المسبب فلاشك ان الحرمة ثابت عند تحقق المسبب نفسه وهذا معنى قول الشارح لكن بجهة اخرى

(و) الرابع وجوه النظم (المأول) وهو (مايترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى) قوله من المشترك وقع اتفاقا وليس بلازم اذ المشكل والخفى اذا علم بالرأى كان مأولا ايضا كما ستقف عليه انشاءالله فالحاصل ان مايترجح بغالب الرأى فهو مأول وليس كل مأول مايترجح من المشترك بغالب الرأى لجواز كونه من المشكل والخفى وانما قال بغالب الرأى لانه لو ترجح بالنص كان مفسر الامأولا (وحكمه العمل به) اى بما يترجح بالرأى (على احتمال الغلط) فى الرأى يعنى العمل به واجب كالعمل بالخاص غير ان وجوب العمل بالخاص قطعى ووجوب العمل بالمأول ثابت مع احتمال الغلط بمنزلة العمل بخبر الواحد بيانه من وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه الوضؤ على احتمال الغلط حتى اذا تبين ان الماء نجس تلزمه اعادة الوضؤ والصلوة

(قوله ماترجح من المشترك) اى من المشترك السابق بدليل اعادة المعرفة وليس المراد المشترك اللغوى وهو ما فيه خفاء وحينئذ فيخرج الخفى والمشكل والمجمل اذا الحقها بيان بظنى كخبر الواحد والقياس فان كل واحد منها ليس من المأول المراد هنا وان سمى مأولا لان التعريف هنا ليس لمطلق المأول وهو مارفع اجماله بظنى بل لنوع منه وهو المأول من المشترك لانه الذى هو من اقسام النظم صيغة ولغة وماعداه ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعية بالتأويل فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضؤ لكل صلوة وبالتأويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان

قبله فان قلت فى المأول تبين المراد بالرأى وكيف يدخل فى اقسام النظم قلت اثر الرأى فى اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأى تدبر وقد يقال ان عد المأول من اقسام النظم صيغة ولغة انما هو بتبعية المشترك الذى هو من اقسام النظم صيغة ولغة لا بالاصالة لانه ليس باعتبار الوضع بل برأى المجتهد وفيه انه اذا حمل على احد معانيه بالنظر فى الصيغة اى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اى وضعا فتأمل (قال بغالب الرأى) اى بما يوجب الظن وليس المراد به الاجتهاد فقط اذ المعهود التعبير عنه بالرأى لا بغالب الرأى ثم ترجح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل فى صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سباقه فاذا نظرنا الى لفظ ثلاثة فوجدناه دالا على عدد معلوم حملناه على الحيض لئلا ينتقض عنها لو حملناه على الاطهار وقد يكون بالنظر الى سياقه بالمثناة وهو آخر الكلام كقوله تعالى الذى احلنا دار المقامة من فضله وقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثانى من الحل بدليل الرفث (قوله لو ترجح بالنص) اى اذا كان الدليل المرجح قطعيا كان ذلك تفسيرا لا تأويلا (قوله مع احتمال الغلط) لانه ان ثبت بالرأى فلا حظ له فى اصابة الحق على وجه القطع اذ المجتهد يخطئ ويصيب وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظنى فيكون الثابت به ظنيا ايضا لا قطعيا

(الثانى) من الاقسام الاربعة المتعلقة بالنظم والمعنى (فى وجوه البيان بذلك النظم وهو اربعة) ايضا الاول (الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بصيغته) قال فى الاصل وهو اسم لكلام اشارة الى ان هذا القسم من اقسام النظم مما يتعلق بالمركب قوله ظهر المراد اى اتضح معناه اللغوى للسامع الذى هو من اهل اللسان بمجرد السماع من غير تأمل واحترز به عن الخفى والمشكل فان ظهور المراد فيهما يتوقف على امر آخر بعد السماع (وحكمه وجوب العمل بما ظهر منه) مطلقا اذ لا خلاف فى انه يوجب العمل وانما الخلاف فى انه يوجب العمل قطعا او ظنا قال العراقيون بالاول والشيخ ابو المنصور بالثانى

(قوله اتضح) فسر ظهر باتضح اشارة الى دفع ما يرد عليه من انه اخذ المعرف جزأ من التعريف وانه دورى فالظهور الواقع فى التعريف هو اللغوى يقال وضح الشئ ظهر فلا يكون المعرف مأخوذا فى التعريف فلا دور (قوله من غير تأمل) يعنى لا يزاد على الصيغة شئ آخر عن القراين الزائدة على الصيغة والى ملاحظة سياق الكلام وسباقه كما يحتاج المشترك فى تعيين احد معانيه الى هذه الاشياء كما مر (قوله واحترز الخ) قال فى نسمات الاسحار احتراز عن الخفى والمشكل بعد ظهور معناهما فان ظهور المراد فيهما ليس بنفس الصيغة بل يتوقف على امر آخر بعد سماع الصيغة وهو التأمل وقيدنا بقولنا بعد ظهور معناهما لانهما قبله يخرجان بقوله

ماظهر المراد منه كما افاده فى العزمية انتهى وخرج النص ايضا فان ظهور معناه لمعنى من المتكلم سباقا اوسياقا لابنفس الصيغة واما المفسر والمحكم فيخرجان بقيد احتمال التأويل المذكور فى النص فانه قيد للظاهر ايضا لكنه استغنى بذكره فى احدهما عن ذكره فيهما اويفهم انه قيدله بالاولى ثم الاحتراز عنهما مبنى على ان هذه الاقسام الاربعة متباينة وهو مذهب المتأخرين بناء على ان السوق مع احتمال التأويل او التخصيص شرط فى النص وعدمه شرط فى الظاهر وان احتمال النسخ شرط فى المفسر وعدمه شرط فى المحكم واما على مذهب المتقدمين فالاقسام الاربعة متداخلة بناء على انه لايشترط فى الظاهر عدم السوق بل قديكون وقد لايكون ولافى المفسر احتمال النسخ بل قد يحتمل وقد لايحتمل (قوله بالاول) ومال اليه القاضى ابوزيد عاما كان اوخاصا حتى يصح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر لانه لايستعمل الكلام فى خلاف الاصل وغير الظاهر عند عدم القرينة وانتفاء المانع فيثبت قطعا ما كان ظاهرا من اللفظ مالم يصرف صارف فيثبت به مالم يندرئ بالشبهة (قوله والشيخ ابو المنصور بالثانى) فان حكم الظاهر عندهم وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لاقطعا ووجوب اعتقاد حقية ما اراد الله منه وبه قال اصحاب الحديث واكثر الشافعية وعامة الاصوليين مستدلين بان مادخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين وكل عام وحقيقة يحتمل الخصوص والمجاز ورد بانه لاعبرة باحتمال لم ينشأ عن دليل وتحقيق ذلك ان الناشى عن ارادة المتكلم وهى امر باطن لايوقف عليه والاحكام لايتعلق بالمعانى الباطنة لخروجها عن الوسع كرخص المسافر لايتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة خارجة عن ادراك البشر فعرفنا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلو قرينة تصرف والاادى الى تكليف ماليس فى الوسع والى التلبيس وذلك على صاحب الشرع محال ونظيره العلوم العادية كالعلم بان ذكور الحيوان لايلد عادة

(و) الثانى (النص وهوما) اى شئ (زاد وضوحا على الظاهر بمعنى) اى بقرينة (من المتكلم) لافى نفس الصيغة مأخوذ من قولهم نصصت الدابة اى حملتها على سير فوق سيرها المعتاد ويسمى مجلس العروس المنصة لزيادة ظهوره على سائر المجالس بنوع تكلف فكذا الكلام بالسوق للمقصود يظهر له زيادة انجلاء فوق مايكون للصيغة نفسها كما فى قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فانه ظاهر فى تحليل البيع وتحريم الربا حيث يفهم بسماع الصيغة بقطع النظر عن السياق والسباق ونص فى التفرقة بين البيع والربا حيث سيق لذلك لان الكفار كانوا يدعون المماثلة بينهما فقال جل ذكره ردا عليهم واحل الله البيع وحرم الربا اى الحل والحرمة ضدان فلايتماثلان فعلم من هذا ان الظاهر هو الذى يدل عليه الصيغة المعينة والنص هو الذى لايدل عليه لفظ بعينه وانما يعلم من السياق والسباق تأمل (وحكمه) اى حكم النص (وجوب العمل بما اتضح على احتمال تاويل) مجازى كما تقول جاءنى زيد فقولك زيد يحتمل خبره وكتابه

ورسوله

ورسوله بطريق المجاز وذلك الاحتمال لا يخرجه عن وجوب العمل قطعا وذكر المصنف ره ذلك الاحتمال فى النص ولم يذكره فى الظاهر مع انه مرجوح اكتفاء بان الراجح لو احتمل المجاز فان يحتمله المرجوح اولى

(قوله وضوحا على الظاهر) يعنى يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر (قوله بمعنى من المتكلم) اى بان يكون المعنى الزايد غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة (قوله لا فى نفس الصيغة) يعنى لا يكون فى اللفظ مايدل عليه وضعا مثاله مذكور فى الشرح (قوله وانما يعلم من السياق) اى انه يفهم من الظاهر بقرينة دالة على قصد المتكلم وان ذلك الزائد غرضه والكلام مسوق له وهذا غير ما يستفاد من نفس الصيغة فان اطلاق اللفظ على معنى شىء وسوقه له شىء آخر لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه فالحاصل ان المراد من ازدياد الوضوح على الظاهر للنص ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة لفظية تنظم اليه او سياق تدل على قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد فى قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى الآية فان العدد لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلث بها وان عدم السوق فى الظاهر شرط ويدل عليه كلام فخر الاسلام وصاحب المنتخب حيث قالا فى الاية المذكورة نص فى بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا يقتضى ان يكون عدم السوق شرطا فى الظاهر والا لما صح تعليلهما وانما لم يذكروا عدم السوق فى الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص ولقائل ان يقول لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة لفظية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا لتأويل هو فى حيز المجاز لتعين المراد حينئذ ولعل الشارح لهذا امر بالتأمل

(و) الثالث (المفسر وهو ما ازداد وضوحا على النص من غير احتمال تأويل) ولذلك ازداد على النص لانه لا يحتمله مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة اسم عام يحتمل التخصيص ففسره بقوله تعالى كلهم قطعا بذلك الاحتمال فبقى احتمال الجمع والتفرقة فلما قال اجمعون انقطع احتمال تأويل التفرق فلم يبق له مجمل فصار مفسرا (وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ) لا على احتمال التخصيص والتأمل لا يقال هذه الاية لا تحتمل النسخ لكونه اخبارا عن الماضى مع انها من المفسر فكيف قال فى حكمه على احتمال النسخ لانا نقول عدم احتمال النسخ باعتبار انها اخبار لا ينافى احتمال النسخ من حيث انها مفسر

(قوله ازداد وضوحا على النص) سواء كان ذلك لمعنى فى النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او فى غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير (قوله من غير احتمال تأويل) ان كان خاصا ومن غير احتمال تخصيص ان كان اللفظ عاما (قوله فان الملائكة اسم عام) ظاهر فى سجود الملائكة نص فى تعظيم آدم

عليه السلام (قوله يحتمل التخصيص) بان يراد سجود بعض الملائكة فيكون عاما مخصوص البعض فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم لكن بقى احتمال سجودهم متفرقين فلما قال اجمعون انقطع ذلك الاحتمال (قوله فلم يبق له مجمل لايقال انه يبقى احتمال كونهم متحلقين او متصفقين لانه لايضر فى بيان التعظيم وكذلك لايضر استثناء ابليس لان الاستثناء ليس من قبيل التخصيص على انه استثناء منقطع لانه جنى (قوله وجوب العمل) اى حكم المفسر اثبات الحكم قطعا بلا خلاف فيه لاحد من اهل العلم الا انه يحتمل النسخ فى نفس الامر وان كان قوله تعالى فسجد الملائكة لايحتمله لانه من الاخبار والخبر لايحتمله ونعنى بالخبر المعنى القائم باللفظ لانه يؤدى الى الكذب والخلط وذلك يستحيل على الله تعالى واما اللفظ فيجرى فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لايتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب وهو المراد من نسخ اللفظ كذا فى مفتاح الاصول نقلا عن التحقيق (قوله من حيث انها مفسر) واورد عليه انه يدخل هذا المثال فى تعريف المحكم لانه يصدق عليه انه لايقبل النسخ وقد يقال بان المفسر فى الآية هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة فى هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر فى العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لايحتمل النسخ فيكون محكما

(و) الرابع (المحكم وهو ما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل) مثاله قوله تعالى ان الله بكل شىء عليم اذ قد علم ان هذا وصف قديم ينافى العدم اى مأمون عن النسخ والتبديل فكان محكما مأخوذ من بناء محكم اى متقن مأمون عن الانتقاض (وحكمه الوجوب من غير احتمال) اعلم ان كل واحد من هذه الاربعة يوجب الحكم قطعا حيث يثبت الحدود والعقوبات بكل واحد منها والتفاوت انما يظهر عند التعارض يعنى يرجح الاوضح ويترك العمل بالادنى منه

(قوله ما احكم المراد به) قال فى نور الانوار به ظرف مستقر صفة للمراد قال الشيخ الوالد سلمه الله اقول لامانع من كونه لغوا متعلقا للمراد فالمعنى احكم المعنى الذى اريد به كما يقال اراد به هذا انتهى (قوله عن احتمال النسخ والتبديل) تعديته بتضمين معنى الامتناع اى ما احكم المراد حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل ثم المراد بالنسخ نسخ المعنى باعتبار ماتضمنه من اللفظ الدال على الدوام والتأبيد كما فى قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة لاباعتبار محل الكلام بان يكون المعنى فى نفسه مما لايحتمل التبديل لان الاحكام انما هو باعتبار زيادة القوة اومزية الوضوح فى الكلام ولهذا قيل ان المثال الذى ذكره الشارح وان كان غير محتمل للنسخ لان معناه فى نفسه لايحتمل التبدل فهو ليس بمفيد لحكم شرعى عملى والكلام انما هو فيما يفيد ذلك انتهى (قال بعض المحققين وليس المراد انه اى المفسر يحتمل فى زمان الوحى واما بعده فلا شىء من الوحى يحتمل النسخ اذ انقطاع احتمال النسخ قد يكون

لذات

لذات المحكم بان لايحتمل التبديل عقلا كالآية الدالة على الاخبار من ذاته تعالى وصفاته العلى ويسمى ذلك محكما لذاته وقد يكون لانقطاع الوحى كما فيما نحن فيه فيسمى محكما لغيره فانه ليس بشىء اذ الغرض من البحث فى هذا المقام تمييز الاقسام وبيان تفاوت الاحكام فالاحتمال المعتبر وعدمه انما يكون فى نظر الفقيه وذلك امر مستمر بعد انقطاع زمان الوحى وانقراض عصر النبوة ومن زعم ذلك انما اشتبه عليه ورود الناسخ وعدمه انتهى (قوله الوجوب من غير احتمال) فهو فى مرتبة المفسر من حيث انه لايحتمل غير المراد اصلا الا انه اقوى منه حيث لايقبل النسخ والتبديل كما لايقبل التخصيص والتأويل (قوله عند التعارض) اراد به تقابل الحجتين بان يقتضى احدهما خلاف مايقتضيه الآخر سواء كانتا متساويتين اولا لا التعارض الموجب للتساقط حتى يتجه ان التعارض انما يكون عند تساويهما فعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض (قوله يرجح الاوضح) فيقدم المحكم على غيره والمفسر على النص والظاهر والنص على الظاهر لان العمل بالاوضح والاقوى اقدم واولى وامثلة التعارض مذكورة فى المطولات

(ولهذه) الاربعة من الظاهر والنص والمفسر والمحكم (اربعة) اخرى (تقابلها) الاول (خفى) ضد الظاهر والضدان صفتان وجوديتان تتعاقبان على موضوع واحد يستحيل اجتماعهما (وهو) اى الخفى (ماخفى المراد بعارض) غير الصيغة تحقيقا للمضادة فان الظاهر ظهوره من حيث الصيغة فيمتنع ان يكون خفاء ضده من حيث الصيغة ايضا بديهة استحالة كون الشىء الواحد ظاهرا من جهة وخفيا من تلك الجهة فلما كان ظهور الظاهر من جهة الصيغة وجب ان يكون خفاء ضده بعارض غير الصيغة (يحتاج الى الطلب) ليحصل المراد (وحكمه النظر فيه) اى فى الخفى (لاظهار ان خفاءه لزيادته اونقصانه) فان كان لزيادته يتعدى حكم الظاهر الى الخفى وان كان لنقصانه لايتعدى اليه كاية السرقة وهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها ظاهرة فى حق السارق خفية فى حق الطرار والنباش بعارض غير الصيغة وهو اختصاصهما باسم آخر اذ تغاير الاسامى دليل على تغاير المعانى ثم اشتبه بان ذلك الاختصاص هل هو لنقصان فى معنى السرقة اولمزية فيه فلما نظرنا وطلبنا علمنا ان الطرار داخل فى السرقة واختصاصه بهذا الاسم لمزية على معنى السرقة لانه يسرق عن الحافظ اليقظان بضرب غفلة منه فكان فى نهاية الكمال وغاية الحذاقة فى صفة السرقة تأمل وعلمنا ايضا ان النبش خارج عن حكم السرقة لنقصانه فى معناه عنها فالحق الطرار بالسارق فى وجوب القطع ولم يلحق النباش به

(قوله الخفى) مأخوذ من قولهم اختفى فلان اى استتر فى المدينة بحيلة (قوله يستحيل اجتماعهما) الظاهر ان الشارح حمل الضد على هذا المعنى فيرد عليه انه كيف اجتمع الظاهر والخفى

فى لفظ السارق فانه ظاهر فيما وضع له خفى فى حق الطرار والنباش فالاولى ان يحمل الضد على
اصطلاح الاصوليين وهو مايقابل الشئ ويكون بينهما نهاية الخلاف سواء كانا وجوديين
او احدهما وجودى والآخر عدمى (قوله ماخفى) المراد بالخفاء فى التعريف الخفاء اللغوى
والمعرف الخفى الاصطلاحى فلايلزم تعريف الشئ بنفسه وحاصل التعريف انه لفظ خفى
المراد بذلك اللفظ بسبب عارض نشاء ذلك العارض من غير صيغته فيكون بالنسبة الى موضوعه
اللغوى ظاهرا لكن خفى بسبب عارض فى المحل اى فى بعض الافراد حيث اشتبه ان هذا الفرد
من افراد هذا المسمى ام لافان قيل ينبغى ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس الصيغة حتى
يصح مقابلته للظاهر الذى ظهر المراد منها بنفسها قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان
الخفى مايكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر وتوضيحه
ان المقصود بيان تفاوت مراتب الخفاء على مقابلة مراتب الظهور فجعل الخفى فى مقابلة الظاهر
لان فيه نفس الخفاء كما ان فى الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل فى مقابلة النص لازدياد خفائه
على الخفى كازدياد وضوح النص على الظاهر وعلى هذا المجمل والمتشابه ولو جعل المشكل فى
مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاءه فى نفس الصيغة كظهور الظاهر وجعل الخفى فى مقابلة النص
باعتبار ان خفاءه بعارض كوضوح النص لم يحصل المقصود (قوله غير صيغة) صفة كاشفة
للعارض او بدل فيكون عينه وليس صفة مؤسسة للعارض لانه احترز به عن المشكل والمجمل
والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء فى هذه الثلاثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد لان الصيغة لايصح
اطلاق العارض عليها (قوله يحتاج الى الطلب) تأكيد للخفاء وليس من تتمة الحد اذ حصل
المقصود وهو الاحتراز عن الثلاثة بقوله بعارض لان خفاءها بنفس اللفظ (قوله لاظهار ان خفائه الخ)
اى ليعلم ان اختفاء صدق مدلول المسمى فى بعض هل هو لاجل زيادة المعنى المدلول من ذلك
اللفظ على ظاهر معناه او نقصانه فيه عن ظاهر المدلول فح يظهر المراد فيحكم صورة الزيادة
على حسب مايعلم من الظاهر ولايحكم فى النقصان على ما قاله الشارح (قوله ظاهرة فى حق
السارق) اى فى ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر (قوله فى حق الطرار
والنباش) الطر الشق ومنه سمى الطرار لانه يشق الثوب وهو الاخذ لمال مخصوص من
الغير ظلما وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه والنباش هو سارق الكفن بعد
الدفن (قوله فالحق الطرار السارق الخ) بعبارة النص لان المطلق يتناول الكامل فلان
يتناول الاكمل اولى (قوله ولم يلحق النباش به) فانه ناقص فى معنى السرقة عن السارق لعدم
المحافظة بالموتى ونقصان فعل السرقة فى النبش صار شبهة والحد يسقط بالشبهة فلا يقطع النباش
ولو القبر فى بيت مقفل على الاصح والحاصل ان لفظ السارق خفى فى حق الطرار والنباش لكن
خفاءه فى الطرار لمزية على ماهو ظاهر فيه فى المعنى الذى تعلق به الحكم فيشمله اللفظ ويثبت فى حقه
الحكم وفى النباش لنقصان على ماهو ظاهر فيه فى ذلك المعنى فلايشمله اللفظ ولايثبت الحكم فى حقه

والثانى

(و) الثانى (مشكل) ضد النص (وهو فوق الخفى لاحتياج الطلب والتأمل) اى هو اشد خفاء منه لاينال بمجرد الطلب بل به وبالتأمل بعده الى ان يتبين المراد مثاله قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وبيانه ان الامر بالطهارة يوجب تطهير جميع البدن الا ان ما كان باطنا منه وكذا مافيه حرج من الظاهر مثل العين ومحل الجراحة مستثناة للضرورة فطلبنا الفم والانف فوجدناهما ظاهرين من وجه وباطنين من وجه فلو كان الامر متعلقا بما ظاهر البدن من كل وجه لايجب غسلهما وان كان متعلقا بما هو ظاهر فى الجملة يجب فاشكل حكم الامر فيهما اى دخل فى الشكلين اعنى الظاهر مطلقا والظاهر من وجه فتأملنا فى معنى النص وقلنا بوجوب غسلهما فى الجنابة لامكان تطهيرهما من غير حرج يعنى الحقناهما بالظاهر لورود آية الغسل بالمبالغة بخلاف آية الوضوء فكان الآية مشكلة فى خصوص الفم والانف (وحكمه اعتقاد حقية المراد الى ان يتبين بالطلب والتأمل) للعمل به

(قوله المشكل ضد النص) وواقع فى مقابلة من جهة ان قوة خفائه كقوة ظهور النص وسمى به لدخوله فى اشكاله وامثاله (قوله لاحتياج الطلب والتأمل) ومعنى الطلب والتأمل ان ينظر السامع اولا فى مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتأمل فى استخراج المراد منها كما اذا نظر فى كلمة انى فى قوله فأتوا حرثكم انى شئتم فوجدها مشتركة فى معنى كيف وانى ولا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيها فوجدها بمعنى كيف (قوله اى اشد خفاء منه) فالخفى بمنزلة رجل اختفى عن غيره فى بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة من اختفى فى بيت بين امثاله ونظايره فلا يوقف عليه الا بالطلب لمكان اختفى فيه ثم التأمل ليتميز عن اشباهه وامثاله (قوله مستثناة للضرورة) لان محل الجراحة يفضى الى الايذاء وطول البقاء وغسل داخل العين يفضى الى العمى فالحق الباطن فى الطهارة دفعا للحرج فوجب غسل ظاهر البدن فقط لكن بقى الاشكال فى الفم والانف (قوله ظاهرين من وجه) حتى لايفسد بدخول شئ فيهما وباطنين من وجه حتى لايفسد الصوم بابتلاع مافيهما (قوله فتأملنا فى معنى النص وقلنا) الخ يعنى بعد التأمل علم انه من اعضاء الغسل فى الطهارة الكبرى بدلالة صيغة المبالغة فى اطهروا حتى وجب غسله فى الجنابة بخلاف آية الوضوء حيث لم يوجد فيه المبالغة وكان الواجب فيه غسل الوجه بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم والمواجهة فى الفم والانف معدومة فلا يجب غسلهما فى الحدث الاصغر (قوله فكان الاية مشكلا فى خصوص الفم والانف) فان قيل معنى التطهر معلوم وهو التنظيف لغة والاغتسال شرعا لكنه مشتبه فى حق داخل الفم وداخل الانف لاختصاصهما باسم المضمضة والاستنشاق كالسارق خفى فى حق الطرار والنباش فيكون قوله فاطهروا خفيا لا مشكلا خفى مراده بنفس الصيغة لغموض المعنى قلنا لانم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لايعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف

اوبدونه وقد يقال سلمنا انه معلوم لكن الاشكال فى متعلق التطهير وهوكونه داخل الانف والفم من ظاهر البدن اوباطنه وبمجرد الطلب لم يظهر وهو شأن المشكل لا الخفى فتأمل

(و) الثالث (مجمل ضد المفسر وهو ما اشتبه مراده) لازدحام المعانى على لفظ من غير رجحان لاحد المعنيين وقد يكون الازدهام باعتبار ابهام المتكلم اوباعتبار غرابة اللفظ كالهلوع وقد يكون باعتبار الوضع كما فى المشترك اذا انسد باب الترجيح فيه (فاحتاج الى الاستفسار) من الشارع ومثاله آية الربا وهى وحرم الربا فانها مجملة لاشتباه المراد اذ معنى الربا الفضل مطلقا بحسب اللغة وذا ليس بمراد من الله جل شأنه لافضائه الى تحريم البيع المنصوص بالحل المشروع للاسترباح والاستفضال فاستفسرنا من الشارع فكان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل كيلا بكيل والفضل ربا تفسيرا لها لكنه غير قاطع اذ لم يعلم به الا حرمة فضل خال عن العوض المشروط فى العقد وبقى الخفاء فيما وراءه وبعد هذا البيان صار بمنزلة المشكل فى الاحتياج الى الطلب والتأمل وطلبنا المراد فى التفسير اعنى الحديث المشهور وهو انه لاى شئ حرم الربا فوجدناه القدر والجنس ثم تأملنا فيه هل هو صالح لتعلق الحكم به وسيجئ لهذا مزيد بيان فى باب القياس انشاء الله تعالى واعلم ان الاحتياج الى الطلب والتأمل فيهما اذا لم يكن الاستفسار كافيا اما اذا كان شافيا لا يجب الطلب والتأمل ولهذا اقتصر المصنف ره على الاستفسار مع ثبوتهما فى الاصل وشرع الى بيان حكمه فقال (وحكمه التوقف فيه) اى فى المجمل مع اعتقاد حقية المراد منه (الى ان يتبين مراده من المجمل) فاذا لحقه البيان وجب العمل به على تفاوت درجات البيان فكان قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح صار مأولا

(قوله ضد المفسر) لان فيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذى فيه زيادة ظهور على النص (قوله ما اشتبه آه) لم يقل ما ازدحمت فيه المعانى لان الازدهام تدافع كل واحد من المعانى سواه وهو يقتضى تعدد المعانى مع انه ليست بشرط بل المتكلم اذا اصطلح ابتداء باستعمال لفظ على معنى كلفظ الهلوع كان مجملا لغرابة اللفظ وازدهام المعانى سبب من اسباب اشتباه المراد فى الغالب وقوله ما اشتبه جنس شامل للخفى والمشكل والمتشابه ايضا وقوله فاحتاج الى الاستفسار يخرج غيره فان الخفى يدرك بمجرد الطلب والمشكل بالتأمل بعد الطلب والمتشابه وان احتاج الى التفسير لكنه لا يجوز استفساره لانه لم يرد من الشارع تفسيره فلا يعلم حقيقته وبيانه واما المجمل فيحتاج الى الاستفسار لجواز تفسيره (قوله باعتبار ابهام المتكلم) كلفظ الصلوة والزكوة والربا وسيأتى بيان الربا من الشارح (قوله كالهلوع) غير ظاهر المعنى قبل التفسير بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية (قوله فاحتاج الى الاستفسار) ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج اليهما اذ ليس كل مجمل بعد بيان المجمل يحتاج الى الطلب والتأمل فالصلوة

والزكوة بيانهما شافى فلم يحتج الى تأمل بعده وبيان الربا غير شافى صار به المجمل مأولا وهو يحتاج الى الطلب والتأمل (قوله لافضائه الى تحريم البيع) اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح فكل واحد من المتبايعين مالم يرفضلا من البدل المطلوب له لايبذل ملكه بمقابلته (قوله وبقى الخفاء فيماوراءه) فان الربا محلى باللام المستغرق لجميع انواعه والنبى صلى الله عليه وسلم بين الحكم فى الاشياء الستة من غير قصر لانعدام كلمات القصر وانعقد الاجماع ايضا ان الربا غير مقتصر عليها فصار مأولا فيها وبقى فيماوراءها غير معلوم كماقبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف على ماوراءها بالتأمل فى هذا البيان سمى الشارح مشكلا وبعد الادراك بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار مأولا فيه ايضا فيجب العمل به بغالب الظن كذا فى نسمات الاسحار (قوله مع اعتقاد حقية المراد) لان الاجمال لايمنع اعتقاد حقيته فاذالحقه البيان وجب العمل كما يجب بالمفسر او المأول او المشكل (قوله فان كان قطعيا) وشافيا كتفسير الصلوة والزكوة بفعل النبى عليه السلام وقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم صار المجمل مفسرا (قوله كبيان مقدار المسح) على الرأس بحديث المغيرة رضى الله عنه فان الكتاب مجمل عندنا فى حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان مأولا ولهذا لايكفر جاحد هذا الحكم وان سمى فرضا باستناده الى الكتاب كذا فى المرآة وان لم يكن البيان شافيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتأمل بعد ذلك كبيان الربا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة وقد مر بيانه آنفا

(و) الرابع (متشابه) ضد المحكم (وهو ما لم يرج مراده لشدة خفائه) واصل ذلك قوله تعالى وهو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ومايعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ومن جعل الوقف لازما على الله يقول آمنا به كل من عند ربنا ويفسر المتشابه بماتفرد به الحق جل بعلمه كمدة بقاء الدنيا وكالمقطعات من الحروف فى اوائل السور مثل الم حم ص وغيرها او بمادل القاطع على ان الظاهر غير مراد مثل الرحمن على العرش استوى ويد الله فوق ايديهم ممايستحيل ظاهر معناه ومن لم يجعل الوقف لازما بل عطف والراسخون على الله جل وعلا يحمل امثال هذا على خلاف الظاهر ويأول تأويلا صحيحا على وجه لايناقض الدليل العقلى والآية المحكمة والاسلم ماذهب اليه المتقدمون (وحكمه التوقف فيه) فى المتشابه (ابدا) على القول الاول الى يوم القيمة لانه يوقف عليه فى العقبى لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء فى الآخرة وانقطاع رجاء المعرفة فى الدنيا لحكمة بالغة لانه يستحيل ذلك وذلك التوقف (مع اعتقاد حقية المراد به) وهو معنى قوله تعالى يقولون آمنا به كل من عند ربنا وبيان الانحصار ان اللفظ الذى خفى المراد منه للسامع لايخلو اما ان يكون الخفاء فيه لمعنى يرجع الى غير الصيغة اولمعنى يرجع اليها فالاول خفى والثانى

اما ان يكون دركه بالتأمل او لا الاول المشكل الثانى اما ان يكون مرجو البيان من جهة المتكلم او لا الاول المجمل الثانى المتشابه والله اعلم

(قوله والمتشابه) اى مشتبه مراد الشارع منه قال فى المدارك فسر والمتشابه بما استأثر الله تعالى بعلمه (قوله ضد المحكم) وواقع فى مقابلته لما ان المتشابه فى نهاية الخفاء فى انقطاع احتمال دركه كما ان المحكم فى نهاية الوضوح بحيث انتفى الاحتمال كله (قوله مالم يرج مراده) حتى سقط طلب مايدل على المراد منه لان موجب العقل فيه خالى موجب السمع ولا يمكن رد واحد منهما فاشتبه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا فهو فى غاية الخفاء كطفل فقد قبل معاينته ومشاهدة شمايله فلا يرجى بدوه ولا يتمنى ظهوره والمجمل كرجل انقطع خبره ولم يدر اثره (قوله تعالى محكمات) فى المدارك المراد منها ما احكمت عبارتها بان حفظت من الاحتمال والاشتباه (قوله تعالى ام الكتاب) اى اصل الكتاب يحمل عليها المشتبهات وترد اليها (قوله تعالى متشابهات) مشتبهات محتملات مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى والاستواء يكون بمعنى الجلوس وبمعنى القدرة والاستيلاء لا يجوز الاول على الله تعالى بدليل المحكم وهو قوله تعالى ليس كمثله شیء (قوله تعالى زيغ) ميل عن الحق وهم اهل البدع (فيتبعون ماتشابه به) اى بالمتشابه الذى يحتمل مايذهب اليه المبتدع مما لا يطابق المحكم ويحتمل مايطابقه من قول اهل الحق (ابتغاء الفتنة) بالتأويل الذى يشتهونه (والراسخون فى العلم) استئناف كلام كانه قيل اذا كان الزايغون يبتغون ما تشابه فماذا يصنع الراسخون فى هذا الباب فقال والراسخون فى العلم يقولون آمنا الى آخر الآية فهو ثناء منه تعالى عليهم بالايمان على التسليم واعتقاد الحقية بالمعنى الذى عناه بلا تكييف وتشبيه مع تفويض حقيقته اليه تعالى (قوله جعل الوقف لازما على الله تعالى) ليس المراد باللزوم الوجوب بالمعنى الشرعى حتى يكون تارك الوقف بقطع صوت النفس آثما بترك الواجب بل بمعنى ان الواجب ان يعتبر المعنى كذلك حتى لا يكون موهما بخلاف المقصود فان الادلة المسوقة فى هذا المعنى لا تدل الا عليه وليس فيها ان تأويله يعلم الله تعالى ولا يعلمه الراسخون فلا يتجه ان ليس للقرآن من وقف واجب لا شرعا ولا صناعة وان معرفة الوقف عليه يتوقف على ان والراسخون غير معطوف على الله وهى موقوفة على معرفة ان تأويل المتشابه يعلم الله تعالى ولا يعلمونه فقد جاء الدور فتفطن (قوله آمنا به كل من عند ربنا) هذا الطريقة جمهور السلف من الصحابة والتابعين ومذهب عامة اهل السنة واختاره القاضى الامام ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتأخرين وهو اصح الروايات عن ابن عباس رضى الله عنهما وسئل مالك عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال منه بدعة وقال الترمذى فى حق بعض متشابهات الاحاديث المذهب عند الائمة مثل سفيان

الثورى

الثوری ومالك بن انس وابن المبارك وسفيان بن عيينه ووكيع وغيرهم قالوا نرى هذه الاحاديث كما جاءت ونوء من بها ولا يقال كيف ولا تفسير وهو الذی اختاره اهل الحديث ويوءيده قراءة ابی رضی الله عنه ويقول الراسخون وقراءة عبد الله ابن مسعود رضی الله عنه ان تأويله الا عند الله فانه لا يمكن عطف والراسخون المرفوع عليه لانه مجرور لفظا ومحلا قال فی التوضيح وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزايغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وروی عن عائشة رضی الله عنها انها قالت تلی رسول الله صلی الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالی فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع لا لابتغاء الفتنة فيتناول الجميع فان قيل فعلی هذا الوجه لعده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعی اذ لا يعرف به حكم حينئذ اصلا قلنا ممنوع بل يثبت به ان لله تعالی صفات يعبر عنها باليد والوجه مثلا وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب الاعتقاد بثبوت هذه الصفات لله تعالی مع النزاهة عما هو من لوازم الجسمية والامكان وتسميته بها وتوصيفه كما وصف به نفسه وسماه واعتقاده بالمعنی الذی عناه مع تفويض العلم اليه سبحانه بما هو المراد منها من احكام الشرع (قوله بما تفرد به الحق جل وعلا) يعنی لا يمكن ان يحكم بشیء فی المتشابه بانه هو المراد بل يعتقد فيه علی الابهام ان ما اراد الله تعالی فيه حق (قوله كالمقطعات) سميت بذلك لانها اسماء لحروف يجب ان يقطع فی التكلم كل منها عن الآخر علی هيئة وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولها حروف وتطلق علی الكلمة كذا فی التلويح (قوله اوكما دل القاطع) الخ فالمتشابه علی نوعين متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شیء كالمقطعات ومتشابه المفهوم ان استحال ارادته كالاستواء مثلا (قوله ومن لم يجعل الوقف لازما) هذا مذهب العراقيين واكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويله لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يكن له فضل علی الجهال ولم يزل المفسرون الی يومنا هذا يفسرون المتشابه ولان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله لطعن فيه الطاعنون ويرد علی الاول انه لو سلم انتفاء فضل الراسخين علی غيرهم من هذا الوجه لكن لا يلزم انتفاءه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفی بهم فضلا لهم علی غيرهم واجيب عن الثانی ان التأويل المنقول عن السلف كان صيانة للعوام عن التعدی عن حد التنزيه والتورط فی التشبيه بصرف هممهم عن الالحاد فی الصفات والزيغ فی المتشابهات بتجويز ما يسعه اللغة ويدعو اليه الحاجة لا بالجزم انه المراد منها اذ لا سبيل الی ذلك لا من جهة العقل ولا من جهة النقل ومن ذلك ادعی بعضهم التوفيق بين المذهبين بان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا فی تأويله ظاهرا لا حقيقة تأمل وعن الثالث بانا لا نسلم انحصار الانتفاع بالعلم بل يجوز ان يكون بعض القرآن للتنبيه علی اختصاص بعض الاسرار بعلمه تعالی مع

مافيه من فائدة الثواب فى تلاوته وابتلاء الراسخين بكمح عنان اذهانهم عن التأمل والطلب ويتذكرون كون علمهم من عند الله تعالى فقط ويتباعدون عن الغرور ويوقنون بان الحكم لله يفعل ما يشاء ويعتقدون حقية ما اراد الله تعالى بدون الوقوف على مراده ويفوضون علم المتشابه الى الله تعالى ويلقون انفسهم فى مدرجة العجز والهوان مع وفور علمهم ووصولهم الى الحقايق الكثيرة وبذلك يوصلون الى مرتبة الفناء وبتلاشئ علمهم فى علم الله تعالى فلذلك فضل مرتبتهم مرتبة الجهال وهذا منتهى اقدام الطالبين واى نفع اعظم من هذا (قوله ويئول الح) بحمل المقطعات على اسماء السور ويجعل الوجه مجازا عن الرضى واليد عن القدرة الى غير ذلك (قوله والاسلم ماذهب اليه المتقدمون) لمافى التأويل مخاطرة عظيمة اذ فى هذه المسئلة غلو واسراف فى التأويل وتفريط فى التوقف والتسليم واقتصاد بينهما وحد الاقتصاد لاينضبط فى حد معين وحده دقيق غامض لايطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون بنور الهى لا بالسماع فقط فانهم اذا انكشف لهم اسرار الامور على ماهى عليها نظروا الى السمع والالفاظ الواردة عن الشرع فما وافق ماشاهدوه بنور اليقين قرروه وماخالفوه اوّلوه فامامن يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد فلايستقر له قدم ولايتعين له موقف فالاسلم التوقف على السماع المجرد (قوله مع اعتقاد حقية المراد) يعنى لايمكن ان يحكم بشئ فى المتشابه انه هو المراد بل يعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه حق ولايبحث عن كيفيته ويتوقف على حدود الله باثبات ما اثبته الوحى القاطع ونفى مانفاه والسكوت عما عداه من الاسماء الآلهية والصفات الربوبية وكذلك فى النشأة الاخروية وحقايق الجواهر القدسية بل كل مالا يتعلق به حكم ناجز وهذا هو الواجب عند الحنفية وجمهور السلف فى هذا الباب كذا حققه المحققون

(الثالث) من الاقسام الاربعة (فى وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة) ايضا الاول (الحقيقة هى) فعيلة من حق الشئ اذا ثبت فتكون بمعنى الفاعل اى الثابت فيما وضع له اومن حققت الشئ اذا ايقنته فتكون بمعنى المفعول اى متيقن فيها فالتاء حينئذ للنقل من الوصف الى الاسم لا للتأنيث وهى على ثلاثة انواع لغوية كالانسان المستعمل فى الحيوان الناطق وشرعية كالصلوة فى العبادة المخصوصة وعرفية كالدابة فى ذوات الاربع وكذا المجاز ثلاثة اى لغوى وشرعى وعرفى (وهى) اى الحقيقة (اسم لما اريد به ما وضع له) لغة وشرعا وعرفا كما عرف وعلامة الحقيقة ان لا يستقيم نفى الاسم عنه وعلامة المجاز ان يستقيم نفيه عنه

(قوله فى وجوه استعمال ذلك النظم) اى فى طرق استعماله اوفى طرق جريان النظم فى البيان لانه اما ان يستعمل فى الموضوع له فيكون حقيقة اوفى غيره فيكون مجازا وكل منهما اما بطريق الوضوح فى البيان فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية (قوله فيكون بمعنى الفاعل) فالتاء حينئذ للتأنيث اى كلمة ثابتة فى اصل الموضوع له (قوله اومن حققت) بالتخفيف بمعنى اثبته بالتشديد (قوله للنقل) اى للدلالة على نقل تلك الكلمة من الوصفية للاسمية وبيان

ذلك

ذلك ان التاء فى اصلها تدل على معنى فرعى وهو التأنيث فاذا روعى نقل الوصف عن اصله الى ما كثر استعماله فيه وهو الاسمية اعتبرت التاء فيه واتى بها اشعارا بفرعية الاسمية فيه كما كانت فيه حال الوصفية اشعارا بالتأنيث فالتاء الموجودة فيه بعد النقل غير الموجودة قبله (قوله لا للتأنيث) باعتبار ان الحقيقة اسم للكلمة بدليل انه يقال لفظ حقيقة ولو اعتبر كونها للتأنيث حذفت كذا فى حاشية التلخيص اوللتأنيث الموصوف بتقدير كلمة حقيقة وقيل للمبالغة كما فى تاء العلامة (قوله على ثلاثة انواع) لان واضعها ان كان واضع اللغة فهو لغوية وان كان صاحب الشرع فهى شرعية وان لم يتعين الواضع فهى عرفية سواء كان عرفا عاما او خاصا كما لكل طائفة من الاصطلاحات التى تخصهم (قوله وكذا المجاز ثلاثة) يعنى ان اللفظ اذا استعمل واريد المعنى وهو غير ما وضع له اهل اللغة فهذا اللفظ مجاز فى هذا المعنى عند اهل اللغة وكذا فى البواقى كالصلوة المستعملة فى الدعاء مجاز عند اهل اللغة وحقيقة عند اهل الشرع والدابة المستعملة فى كل ما يدب مجاز عرفى وان كانت حقيقة لغوية (قوله اسم لما اريد ما وضع له) اى اراد المستعمل لذلك اللفظ به (ما) اى معنى وضع لذلك اللفظ له ففى قوله اريد هنا وكذلك فى تعريف المجاز اشارة الى اشتراط الاستعمال اللازم للارادة وان المقصود انما هو الارادة لا مجرد الاستعمال العارى عنها فقبل الاستعمال والارادة لا يوصف بحقيقة ولا مجاز قال فى التلويح والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ فى الموضوع له اوغيره طلب دلالته عليه اوارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا انتهى والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اى يكون العلم بالتعيين كافيا فى ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة كالاسد للحيوان المفترس فوضع لغوى الخ ثم لا بد من زيادة قيد الحيثية فالحقيقة اسم اريد به ما وضع له من حيث كونه موضوع له لكنه يحذف فى اكثر المقام لظهوره فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة حتى ان اتفق فى الحقيقة ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى كان وضع اللفظ بتلك الجهة وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة حقيقة لغوية فى الدعاء مجاز شرعى فى الاركان المعلومة والافعال المخصوصة ويقاس عليه المجاز فى الاطلاق والتقييد كما سبق (قوله ان لا يستقيم نفى الاسم) فالمراد ان المعنى الحقيقى لا يسقط ولا ينتفى عما صدق عليه بخلاف المعنى المجازى فانه يصح ان يصدق على ما صدق عليه ويصح ان ينفى عنه كما يقال لكل واحد من الاباء انه اب وام ولا يصح ان يقال انه ليس باب وام بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب مجازا ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل المخصوص يصح ان يقال عليه انه اسد ولا يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع حيث يصح ان يقال عليه انه اسد وان يقال انه ليس باسد والنفى فى قوله تعالى ما هذا بشرا ليس بطريق الحقيقة بل بطريق الادعاء والمانعة والكلام فى النفى حقيقة

(و) الثانى (المجاز) وهو مفعل من جاز يجوز اذا تعدى فيكون بمعنى الفاعل كالمولى

بمعنى الوالى اى المتجاوز عن محل الحقيقة الى محل المجاز (وهو اسم لما اريد به غير ما وضع له) لمناسبة بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذى اريد به وبه خرج الهزل اذهو ان يراد بالشیء غير ما وضع له بلا مناسبة بينهما لان الهزل ارادة اهمال اللفظ عن ارادة الغرض المطلوب منه الموضوع له فارادة الاهمال ارادة غير ما وضع له وغير ما يصح ارادته بخلاف المجاز فانه وان لم يرد به ما وضع له ولكنه اريد به ما صلح له اللفظ لمناسبة بينهما معنى كما فى تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا او ذاتا كتسمية المطر سماء واعلم ان نسبة المجاز مع الحقيقة كنسبة القياس مع النص اذ معرفة الحقيقة لا يكون الا بالسماع من الواضع كما ان النصوص فى احكام الشرع لابد فيها من الشارع ويشترط التأمل فى المجاز فى محل الحقيقة لاخراج الاتصال المعنى المناسبة كما يشترط التأمل للقياس المنصوص عليه لاستدعاء الحكم وكما يفتقر المجاز الى المستعير والمستعار عنه والمستعار له والاستعارة والمستعار وما وقع به الاستعارة كذلك القياس يفتقر الى المقيس والمقيس عليه والمقيس والقياس والحكم والعلة الا ان المجاز تعدية اللفظ بالمعانى اللغوية والقياس تعدية الحكم بالمعانى الشرعية تأمل

(قوله وهو مفعل) اى انه باعتبار اصله مصدر ميمى على وزن مفعل مأخوذ من جاز وحاصله ان لفظ مجاز فى الاصل مصدر معناه الجواز والتعدية ثم انه نقل فى الاصطلاح من المصدرية الى الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له باعتبار انها جائزة ومتعدية عن محلها الاصلى فيكون اسم فاعل فقول الشارح المتجاوز عن محل الحقيقة بيان للمناسبة بين المنقول والمنقول اليه (قوله اسم لما) اى للفظ اريد به غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وحينئذ لاينتقض تعريف كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا فى الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا فى الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له فان قبل التعريف شامل للكناية فلابد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلت الكناية عند الاصوليين ان استعملت فى الموضوع له فحقيقة والا فمجاز واما المجاز بالزيادة والنقصان كقوله تعالى ليس كمثله شیء واسئل القرية فلا يضر خروجه لان التعريف انما هو للمجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله لا الاعم منه ومن المجاز الذى هو وصف الاعراب واللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه (قوله لمناسبة بين ما وضع له اللفظ آه) اى مناسبة يستخرجها الفصيح الماهر بفنون الكلام والا لم يبق فى الكلام حسن ولم يبق للفصيح الماهر بفنون الكلام وطريق الفصاحة فضل على غيره وهو على مثال القياس فانه لا يصح بكل وصف بل يعتبر فيه الوصف الصالح المعدل اذ لو اعتبر كل وصف رفع الابتلاء ولم يبق للمجتهد المستخرج لدقايق المعانى الفقهية فضل على غيره كذا حققه ابو النصر ثم المراد بها الامر الذى به الارتباط بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى وبه الانتقال من الاول للثانى كالمشابهة فى مجاز الاستعارة وكالسببية والمسببية فى المجاز المرسل ولابد من ملاحظتها فلا يكفى فى المجاز وجودها من غير ان يعتبرها المستعمل ويلاحظها

فالصحيح لاستعمال اللفظ فى غير ماوضع له ملاحظتها لامجرد وجودها والمعتبر فى العلاقة نوعها وانما
اشترط ملاحظة المناسبة بين المعنى المجازى والمعنى الاصلى ولم يصح ان يطلق اللفظ عليه
بلاعلاقة ويكتفى بالقرينة الدالة على المراد لان اطلاق اللفظ على غير معناه الاصلى ونقله له
على ان يكون الاول اصلا والثانى فرعا تشريك بين المعنيين فى اللفظ وتفريع لاحد الاطلاقين
على الآخر وذلك يستدعى وجها لتخصيص المعنى الفرعى بالتشريك والتفريع دون سائر
المعانى وذلك الوجه هو المناسبة والافلاحكمة فى التخصيص فيكون تحكما ينافى حسن التصرف
فى التاصيل والتفريع فخرج الغلط كاستعمال الارض فى السماء والعلم المنقول لعدم المناسبة
المشهورة بينهما وخرج ايضا المرتجل وهو مااستعمل فى غير ماوضع له استعمالا صحيحا بلاعلاقة
لان هذا الاستعمال وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيماوضع له فيكون حقيقة كذا فى المرآة
(قوله وبه خرج الهزل) اى بقيد العلاقة المعبرة عنها بالمناسبة فى تعريف المجاز وهو الظاهر
الاوفق بتعريف الهزل الآتى (قوله لايكون) يعنى ان طريق معرفة الحقيقة التوقيف
والتنصيص من الواضع ولايوقف عليه الابالنقل عن واضع اللغة بمنزلة النصوص فى الشرع
فانها لايثبت حججا الابعد السماع من صاحب الشرع والنقل منه (قوله ويشترط التأمل فى المجاز)
فى محل الحقيقة ليمتاز الوصف الخاص المشهور كما يتأمل فى الوصف المؤثر فى القياس ليمتاز عن
غيره لان المجاز لايصح لكل وصف قال فى الكشف وحاصله ان جواز استعمال المجاز لايتوقف على
السماع بل يتوقف على معرفة الطرق الذى سلك اهل البيان فى استعماله وهو رعاية الاتصال
بين محل الحقيقة والمجاز انتهى (قوله وكما يفتقر الى المستعير) وهو المتكلم الذى استعار لفظا
لافادة معنى غير موضوع له ذلك اللفظ (والمستعار عنه) وهو المعنى الحقيقى الذى وضع
لفظ الاسد له مثلا (والمستعار له) وهو الرجل الشجاع الذى لم يوضع له لفظ الاسد
(والاستعارة) وهو اخذ المتكلم لفظ الاسد من الحيوان المفترس لافادة الرجل الشجاع فى
استعماله والمستعار وهو لفظ الاسد (ومابه الاستعارة) اى المناسبة (قوله يفتقر الى القايس)
وهو الفقيه المجتهد وسيجىء فى بابه انشاء الله

(ومن حكمهما) اى الحقيقة والمجاز (استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد) بوقت واحد
بان يكون كل منهما متعلق الحكم كما اذا قلت لاتقتل الاسد واردت الحيوان المفترس والرجل
الشجاع لان الحقيقة ما يثبت فى موضعه والمجاز ما جاز عنه وبينهما تناف وعلى هذا اذا اوصى
لمواليه ثلث ماله لايتناول موالى الموالى لان الموالى حقيقة فى معتق الموصى بالذات وفى معتق
معتقه مجاز لان الموصى لما اعتق الاول فقد اثبت له مالكية الاعتاق فصار بذلك سببا لاعتاقهم
فنسبتهم الى المعتق الاول بحكم السببية فيكون مجازا او اذا كان له معتق واحد يستحق النصف
من الثلث والنصف الآخر لورثة المعتق لالمواليه (و) من حكمهما (متى امكن العمل

بالحقيقة سقط المجاز) لان المستعار خلف فلا يزاحم الاصل كما قلنا فى الموالى وان كان الحقيقة متعذرة يرجع الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحم كما اذا حلف لا يأكل من هذا الكرم او القدر فانه على العنب ومايطبخ فى القدر لتعذر الحقيقة وهو الاكل من عين الكرم والقدر بخلاف ما لو حلف لا يأكل من هذه الشاة فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة فترجحت على المجاز كاللبن والرايب وغيرهما

(قوله مرادين) اى مقصودين بالحكم فى حالة واحدة بان يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم بالفتح واحترز به عن اجتماعهما فى احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل فى كل منهما وعن اجتماعهما من حيث التناول الظاهرى تبعا من غير ان يراد كما فى مسئلة الاستئمان وعن الجمع بينهما بعموم المجاز بان يستعمل فى معنى مجازى يكون اللفظ الحقيقى من افراده (قوله وبينهما تناف) وهذا ظاهر فى استحالته عقلا واليه ذهب المصنف ره وقال فى الاصل كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية فى زمان واحد لكن التحقيق امتناعه لغة لا عقلا واستدل على صحته عقلا بصحة ارادة معان متعذرة قطعا وكون اللفظ موضوعا لبعضها لا يمنع عقلا ارادة غيره معه بعد صحة طريقه اى المجازى اذ حاصله نصب مايوجب الانتقال من لفظ بوضع وقرينة قال فى التحرير فقول بعض الحنفية يستحيل كالثوب ملكا وعارية تهافت اذ ذاك فى الظرف الحقيقى اى فلا يلزم من استحالته اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا وتوضيح هذا المقام ان الذاهبون الى جوازه قالوا لامانع من ارادة المعنيين جميعا قطعا فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول الا يرى ان واحدا منا اذا قال لغيره لا تنكح مانكح ابوك واراد العقد والوطى او قال توضأ من لمس المرأة واراد المس باليد والوطىء حتى لو صرح به وقال لا تنكح مانكح ابوك وطيا ولا عقدا او توضأ من اللمس مسا ووطيا صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا مانكح آباؤكم على الوطىء والعقد وقوله جل جلاله او لامستم النساء على الوطىء والمس باليد حقيقة من غير استحالة وقال الذاهبون الى امتناعه ان ارادة المعنيين وان جاز عقلا لكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمارا مثلا للبهيمة المخصوصة وحدها وجوزوا فى البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا يرى ان الانسان اذا قال رأيت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد معا واذا قال رأيت حمارين لا يفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدتين واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز كذا حققه ابو النصر (قوله اذا اوصى لمواليه) اى اوصى من لا ولاء عليه اذ لو كان له موال من الجهتين فالوصية باطلة ما لم يبين احدهما دفعا للاشتراك وصورة المسئلة ان يكون له عبيد اعتقهم وهم اعتقوا غيرهم فعتقاؤه مواليه وعتقاؤهم موالى مواليه (قوله وفى معتق معتقه مجاز) لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه تسبب لذلك باعتاق الاولين فينسبون اليه مجازا (قوله يستحق النصف) اى والباقى للورثة لانه

لما

الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فح يستحق معتق المعتق ما اوصى به لان الحقيقة متعذر فيحمل الكلام على المجاز صدق الاصول

لما تعينت الحقيقة واستحق الاثنان منهم ذلك لان لهما حكم الجمع فى الوصية كما فى الميراث كان بالضرورة النصف للواحد والنصف للورثة لا للعتقاء العتيق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما يكون النصف لموالى الموالى عملا بعموم المجاز كذا فى نسمات الاسحار نقلا عن التحرير

(قوله ومتى امكن الح) يعنى اذا جاز ارادة الحقيقة من اللفظ يحمل على حقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم حمارا او استقبلنى اسد فى الطريق لا يحمل على البليد والشجاع (قوله وهو الاكل من عين الكرم) حتى لو تكلف واكل عين الكرم لا يحنث فى الصحيح وان لم يكن له ثمر ولا يمكن اكل عينه يقع على ثمنه حتى لو امكن اكل عينه كقصب السكر يقع اليمين على اكل عينه كذا فى بعض الحواشى فان قيل لا نم المعنى الحقيقى ممتنع ههنا فان المحلوف عليها عدم اكلها وهو غير ممتنع بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت على النفى كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا عادة لا يكون ممنوعا عنه باليمين

ولما بين احكامهما اراد ان يشير الى عدة امور تترك الحقيقة فيها فقال (وتترك الحقيقة بدلالة العادة) على تركها كما اذا حلف لا يشترى رأسا فانه ينصرف الى المجاز المتعارف عادة وهو ما يكبس فى التنانير ويباع فى الاسواق وتترك بها الحقيقة وهى ما يسمى رأسا لغة وكذا اذا نذر ان يصلى ينصرف الى المجاز وهو الافعال المخصوصة دون الحقيقة وهى الدعاء لغة فان قلت ان الصلوة قد عدت من الحقيقة فى الافعال المخصوصة فيما سبق فكيف عدت ههنا من المجاز فيها ايضا قلنا انها حقيقة شرعية فيما مر ومجاز لغوى فيما نحن فيه ولا منافات بين كون الشىء حقيقة شرعية فى معنى ومجازا لغويا فى ذلك المعنى ايضا تدبر (و) تترك ايضا (بدلالة محل الكلام) اى يدل محل الكلام على ان الحقيقة متروكة غير مرادة كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان لان حقيقة الاول يقتضى ان لا يوجد العمل نفسه بدون النية بشهادة كلمة انما الموجبة للحصر والباء الكائنة للملابسة وحقيقة الثانى ارتفاع نفس الخطاء والنسيان ومحل الكلام يدفعهما لوجود نفس العمل بدون النية ووقوع الخطاء والنسيان بديهة عن الامة فصار الاعمال والخطاء مجازا عن حكمهما كانه قال عليه السلام حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان بدلالة وقوع الكلام بهذا المحل والحكم نوعان احدهما الثواب والاثم وثانيهما الجواز والفساد ولا يسبق الى فهمك استلزام الجواز الثواب والفساد العقاب لانه قد يوجد الجواز بدون الثواب كمن صلى رياء وسمعة برعاية الاركان والشرايط فانه يجوز ولا ثواب لعدم العزيمة وقد يوجد الفساد بدون العقاب كمن جرى على لسانه كلام الناس فى الصلوة سهوا تفسد صلوته ولا اثم عليه

(قوله وتترك الحقيقة) شروع فى بيان قرينة المجاز فى الشرعيات وهى خمسة عند الامام

بالحقيقة سقط المجاز) لان المستعار خلف فلا يزاحم الاصل كما قلنا فى الموالى وان كان الحقيقة
متعذرة يرجع الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحم كما اذا حلف لايأكل من هذا الكرم او القدر
فانه على العنب ومايطبخ فى القدر لتعذر الحقيقة وهو الاكل من عين الكرم والقدر بخلاف ما
لوحلف لايأكل من هذه الشاة فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة فترجحت على المجاز
كاللبن والرايب وغيرهما

(قوله مرادين) اى مقصودين بالحكم فى حالة واحدة بان يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق
واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم بالفتح واحترز به عن اجتماعهما
فى احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل فى كل منهما وعن اجتماعهما من حيث التناول
الظاهرى تبعا من غير ان يراد كما فى مسئلة الاستئمان وعن الجمع بينهما بعموم المجاز بان يستعمل
فى معنى مجازى يكون اللفظ الحقيقى من افراده (قوله وبينهما تناف) وهذا ظاهر فى استحالته
عقلا واليه ذهب المصنف ره وقال فى الاصل كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس
ملكا وعارية فى زمان واحد لكن التحقيق امتناعه لغة لاعقلا واستدل على صحته عقلا بصحة ارادة
معان متعذرة قطعا وكون اللفظ موضوعا لبعضها لايمنع عقلا ارادة غيره معه بعد صحة طريقه اى
المجازى اذ حاصله نصب مايوجب الانتقال من لفظ بوضع وقرينة قال فى التحرير فقول بعض
الحنفية يستحيل كالثوب ملكا وعارية تهافت اذ ذاك فى الظرف الحقيقى اى فلا يلزم من استحالته
اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا وتوضيح هذا المقام ان الذاهبون الى جوازه
قالوا لامانع من ارادة المعنيين جميعا قطعا فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعاند
المعقول الا يرى ان واحدا منا اذا قال لغيره لاتنكح مانكح ابوك واراد العقد والوطى او قال
توضأ من لمس المرأة واراد المس باليد والوطىء حتى لو صرح به وقال لاتنكح مانكح ابوك
وطيا ولاعقدا او توضأ من اللمس مسا او وطيا صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى
ولاتنكحوا مانكح آباءكم على الوطىء والعقد وقوله جل جلاله اولامستم النساء على الوطىء
والمس باليد حقيقة من غير استحالة وقال الذاهبون الى امتناعه ان ارادة المعنيين وان جاز
عقلا لكن لايجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمارا مثلا للبهيمة المخصوصة وحدها وجوزوا
فى البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا يرى ان الانسان اذا قال رأيت حمارا لايفهم منه
البهيمة والبليد معا واذا قال رأيت حمارين لايفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدتين
واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز كذا حققه ابو النصر (قوله اذا اوصى
لمواليه) اى اوصى من لاولاء عليه اذ لو كان له موال من الجهتين فالوصية باطلة ما لم يبين
احدهما دفعا للاشتراك وصورة المسئلة ان يكون له عبيد اعتقهم وهم اعتقوا غيرهم فعتقاؤه مواليه
وعتقاؤهم موالى مواليه (قوله وفى معتق معتقه مجاز) لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه تسبب
لذلك باعتاق الاولين فينسبون اليه مجازا (قوله يستحق النصف) اى والباقى للورثة لانه

الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فح يستحق معتق المعتق ما اوصى به لان الحقيقة متعذر فيحمل الكلام على المجاز صدق الاصول

لما تعنيت الحقيقة واستحق الاثنان منهم ذلك لان لهما حكم الجمع فى الوصية كما فى الميراث كان بالضرورة النصف للواحد والنصف للورثة لا لعتقاء العتيق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما يكون النصف لموالى الموالى عملا بعموم المجاز كذا فى نسمات الاسحار نقلا عن التحرير

(قوله ومتى امكن الح) يعنى اذا جاز ارادة الحقيقة من اللفظ يحمل على حقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم حمارا او استقبلنى اسد فى الطريق لا يحمل على البليد والشجاع (قوله وهو الاكل من عين الكرم) حتى لو تكلف واكل عين الكرم لا يحنث فى الصحيح وان لم يكن له ثمر ولا يمكن اكل عينه يقع على ثمنه حتى لو امكن اكل عينه كقصب السكر يقع اليمين على اكل عينه كذا فى بعض الحواشى فان قيل لا نم المعنى الحقيقى ممتنع ههنا فان الحلوف عليها عدم اكلها وهو غير ممتنع بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت على النفى كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا عادة لا يكون ممنوعا عنه باليمين

ولما بين احكامهما اراد ان يشير الى عدة امور تترك الحقيقة فيها فقال (وتترك الحقيقة بدلالة العادة) على تركها كما اذا حلف لا يشترى رأسا فانه ينصرف الى المجاز المتعارف عادة وهو ما يكبس فى التنانير ويباع فى الاسواق وتترك بها الحقيقة وهى ما يسمى رأسا لغة وكذا اذا نذر ان يصلى ينصرف الى المجاز وهو الافعال المخصوصة دون الحقيقة وهى الدعاء لغة فان قلت ان الصلوة قد عدت من الحقيقة فى الافعال المخصوصة فيما سبق فكيف عدت ههنا من المجاز فيها ايضا قلنا انها حقيقة شرعية فيما مر ومجاز لغوى فيما نحن فيه ولا منافات بين كون الشىء حقيقة شرعية فى معنى ومجازا لغويا فى ذلك المعنى ايضا تدبر (و) تترك ايضا (بدلالة محل الكلام) اى يدل محل الكلام على ان الحقيقة متروكة غير مرادة كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان لان حقيقة الاول يقتضى ان لا يوجد العمل نفسه بدون النية بشهادة كلمة انما الموجبة للحصر والباء الكائنة للملابسة وحقيقة الثانى ارتفاع نفس الخطاء والنسيان ومحل الكلام يدفعهما لوجود نفس العمل بدون النية ووقوع الخطاء والنسيان بديهة عن الامة فصار الاعمال والخطاء مجازا عن حكمهما كانه قال عليه السلام حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان بدلالة وقوع الكلام بهذا المحل والحكم نوعان احدهما الثواب والاثم وثانيهما الجواز والفساد ولا يسبق الى فهمك استلزام الجواز الثواب والفساد العقاب لانه قد يوجد الجواز بدون الثواب كمن صلى رياء وسمعة برعاية الاركان والشرايط فانه يجوز ولا ثواب لعدم العزيمة وقد يوجد الفساد بدون العقاب كمن جرى على لسانه كلام الناس فى الصلوة سهوا تفسد صلوته ولا اثم عليه

(قوله وتترك الحقيقة) شروع فى بيان قرينة المجاز فى الشرعيات وهى خمسة عند الامام

(قوله بدلالة العادة) العادة عبارة عما يستقر فى النفوس من الامور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة وهى انواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة والعرفية الشرعية كذا فى ابن نجيم (قوله لايشترى) الظاهر لايأكل رأسا اذالشرى يحتمل ان يكون لمنفعة اخرى (قوله ما يكبس فى التنانير الخ) كرأس البقر والغنم عنده والغنم فقط عندهما لارأس الجراد والعصفور وهو فيهما حقيقة ونظايرها كثيرة (قوله دون الحقيقة الخ) يعنى حقيقة الصلوة فى اصل اللغة الدعاء ثم نقل فى عرف الشرع وصار اسما لعبادة مخصوصة مجازا لغويا فانصرف النذر اليها وليس المراد بالمجاز الشرعى اذ لاخلاف فى ان المستعملة لاهل الشرع حقايق شرعية وانما الخلاف فى انها عرفية للفقهاء او بوضع الشارع فالجمهور على الثانى (قوله ههنا من المجاز فيها ايضا) اى من المجاز الشرعى كما ظن البعض (قوله ومجاز لغوى) اى لامجاز شرعى (قوله بدلالة محل الكلام) وهو المخبر عنه وماوقع فيه الكلام اوبدلالة حال الكلام وهو كلام لولا مافيه من التجوز لماصدق فيقيد تجوزا بمايقتضيه محله فالصارف صدق الخبر والمعين للمجاز محله فلذا جاز ان يقال بدلالة حال الكلام او محله (قوله بدلالة انها) والجمع المحلى بالالف واللام الاستغراقية على الحصر (قوله ارتفاع الخطاء والنسيان) لكون كل منهما ذكر محلى بلام الجنس ووجود فرد منه يمنع رفع الجنس (قوله لوجود نفس العمل بدون النية) كما اذاسقط فى الماء فاغتسل اوغسل اعضائه للتبرد لم يكن ناويا وكذلك اكثر ما يقع العمل منا وقت خلو الذهن عن النية ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته (قوله مجازا عن حكمها) باعتبار اطلاق الشئ على اثره وموجبه اوعلى حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما فى قوله تعالى واسئل القرية (قوله والحكم نوعان) حكم يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد وحكم يتعلق بالاخرى وهو الجواز والفساد فيكون مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعى كما فى التلويح لانه مجاز عن النوعين المختلفين وهذا الاشتراك لفظى واما اشتراك كل من الحكم الاخروى والحكم الدنيوى بين قسميهما فمعنوى كالانسان بالنسبة الى افراده واعلم ان مايتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال واثرالها على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هى علامات محضة كما تقرر فى موضعه فاطلاق الحكم ومافى معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولامعنى للاشتراك اللفظى الاذلك فاذن لايجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لاعموم واما عند الشافعى ره فلان مثل هذا المجاز من قبيل المقتضى ولاعموم له بالاتفاق فيجب حمله على احدهما فحمله الشافعى ره على الصحة وحمله ابو حنيفة على الثواب لاستلزامه الصحة اذلو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لاثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وارادته بالاجماع لانهم اجمعوا على ان لاثواب ولاعقاب الابالنية وحينئذ ينتفى ان يكون الآخر مرادا

لما

لهامر وفی هذا المقام ابحاث واجوبة فی صدق الاصول وفی مرآة الاصول شرح مرقات الوصول

(و) تترك الحقيقة بدلالة (معنى) اى حال (يرجع الى المتكلم) كقوله تعالى لابليس واستفزز من استطعت الآية اى اذعج ولاندع فان حقيقتها امر بالاضلال للشيطان ولكن المتكلم حكيم لايأمر بالفحشاء فصرفت هذه الحال من المتكلم المعنى الحقيقى من الآية الى معنى التهديد والتوبيخ المجازى كما فى يمين الفور وهى كمن ارادت امرأته ان تخرج فى الغضب ونحوه فقال والله ماتخرجى اوان خرجت فانت كذا فمكث ساعة ثم خرجت لم يحنث وحقيقة الكلام عدم الخروج ابدا ومع ذلك تركت وحمل على الخروج المعين وهى مامنعها منه بدلالة حال المتكلم وهى ارادة المعنى الخاص لا ابدا (و) تترك بدلالة (سياق نظم) وهو قرينة لفظية التحقت بالكلام فمنعت عن ارادة الحقيقة من الكلام كمن قال لآخر طلق امرأتى ان كنت رجلا فحقيقة هذا الكلام توكيل ولكن قوله ان كنت رجلا فى سياق النظم اخرج هذا الكلام من التوكيل الى التوبيخ وكقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فحقيقة هذا الكلام امر بالتخيير بين الايمان والكفر الا ان بيان العقوبة بعد التخيير فى سياق الآية بقوله انا اعتدنا للظالمين نارا دل على انها متروكة غير مرادة وانما المراد الانكار والتوبيخ مجازا

(قوله واستفزز من استطعت اى ازعج) اى حرك من استطعت بوسوستك ودعائك الى الشر (قوله لان حقيقتها امر بالاضلال) حمل على امكان الفعل واقداره اى تمكينه منه وجعله قادرا عليه مجازا بطريق ان الامر واقداره الموجب يقتضى تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه بان يجعله سالمة الالات وصحة الاسباب لان تكليف ماليس فى الوسع غير جائز فاستعير الامر للاقدار والتمكين الذى هو من لوازم الامر فصار المعنى انى مكنتك واقدرتك على تهييجهم ودعائهم الى الشر حاصله لما كان الامر للايجاب والايجاب لايكون بدون القدرة فكان بين الايجاب والاقدار اتصالا لكون القدرة من لوازم صحة الايجاب فيجوز استعارة للاقدار (قوله يمين الفور) قال فى التقرير وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفةره وكانوا يقولون قبل ذلك مؤبدا كقوله لاافعل كذا وموقتة كقوله لاافعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفةره قسما آخر وهو مايكون مؤبد لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه رضى الله عنهما حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لاينصراه ثم نصراه بعد ذلك لم يحنثا وسماه يمين الفور انتهى (قوله سياق النظم) سياق الكلام فى العرف يستعمل فى قرينة تأخر عن هذا الكلام مقابلا للسباق لكن المراد فى هذا المحل مصدر بمعنى سوق الكلام ولذلك فسره الشارح بقوله قرينة لفظية التحقت بالكلام سواء كانت سابقة اومتأخرة (قوله اخرج هذا الكلام عن التوكيل) لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب من الفعل الذى قرن به فصار حاصل المعنى انك لاتستطيع ولاتقدر على تطليق امرأتى فانه من المعلوم امتناع قدرة الرجل على طلاق امرأة الغير فيكون مجازا

من قبيل اطلاق احد الضدين على الآخر (قوله فمن شاء فليؤمن) تركت حقيقة الامر بتعليقه بالمشية وكذا من شاء فليكفر بذلك فان مقتضى المشية رفع الاثم فى طرفى الوجود والعدم وهذا سباق وبقوله انا اعتدنا وهذا سباق وحمل الثانى على الانكار والتوبيخ على فعله والاول على تركه

(و) تترك (بدلالة اللفظ نفسه) من اشتقاق اواطلاق كمن حلف لايأكل لحما لايقع على لحم السمك والجراد لان اللحم ينبئ عن الشدة يقال التحم الحرب اى اشتد والاشتداد يكون بالدم ولادم فى السمك والجراد وبيانه ان اللفظ الموضوع لمسمى اذا كان منبأ عن كمال صفة فى مسماه لغة وفى بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور لم يتناول اللفظ ذلك القاصر كاللحم الاعند القرينة كقوله تعالى وتستخرجون منه لحما طريا فان المراد منه لحم السمك بقرينة البحر وكذا الحكم فى العكس اى اذا كان اللفظ منبأ عن قصور صفة فى مسماه لغة وفى بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال لم يتناول اللفظ ذلك الكامل كما اذا حلف لايأكل فاكهة لايتناول الرمان والعنب عند ابى حنيفة ره للقوة فى معنى الرمان والعنب لصلاحيتهما الغذاء والدواء والتفكه ايضا فيكون الاسم قاصرا والمسمى كاملا عكس الاول تدبر

(قوله وبدلالة اللفظ نفسه) اى انباء المادة عن كمال اونقص لا بالنظر الى السباق والسياق ولا بالنظر الى العادة (قوله لايقع على لحم السمك) ولم يحنث به لانه تخصيص بدلالة اشتقاق اللفظ وتوضيحه ان لفظ اللحم يتناول لحم السمك لانه لحم حقيقة لانه لايصح ان ينفى عنه لكنه خص منه بدلالة اشتقاق اللفظ فان مادته تدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اى اشتد وليس المراد بالدلالة الصريحة المعتبرة عند الوضع بل تكون بطريق انباء اللفظ والتبادر منه فلايرد انه ان كان مخصوصا بدلالة الاشتقاق يكون اللفظ مجازا فى لحم السمك فلايكون مما نحن فيه لان تصريحهم بانه من باب التخصيص وهو فرع العموم يقتضى كونه حقيقة فى المخصوص منه لامحالة (قوله واشتداده يكون بالدم) لانه اقوى الاخلاط الاربعة فى الحيوان (قوله ولادم فى السمك) والالشرط ذبحه ولما عاش فى الماء لان الدم حار والماء بارد وبينهما منافات طبيعية ومايرى عند جرمه ماهو على صورة الدم فليس بدم لانه يبيض اذا طرح فى الشمس والدم اذا طرح فيها اسود (قوله اذا كان منبأ عن صفة كمال) ويسمى ذلك مقولا بالتشكيك كالوجود فانه يقال على وجود الاعيان بالاولوية وعلى وجود الاعراض بالنقصان وعلى وجود الواجب بالكمال منهما واما اذا كان صدق مفهوم اللفظ عن كل فرد بالسوية يسمى ذلك مقولا بالتواطئ (قوله بقرينة البحر) فان الضمير المجرور راجع الى البحر (قوله عند ابى حنيفة ره) لان فى هذه الثلاثة كمالا فى معنى التفكه لان الفاكهة اسم لماينتعم ويتلذذ زيادة على مايقع به قوام البدن فيكون فيها وصف زائد ولايدخل فى الفاكهة فان قلت

كيف

كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان فى فعل الطرار وصفا زائدا وهو الاخذ من البقظان قلت المعنى الزائد فى الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فيثبت فيه الحكم بالدلالة والزيادة فى هذه الثلاثة وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون مغير المعنى التبعية وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا

(و) الثالث من اقسام وجوه الاستعمال (الصريح وهو ما ظهر مراده بينا) سواء كان حقيقة او مجازا ولذلك قال المنصور الخوارزمى فى وجه الحصر اللفظ اما ان يكون مستعملا فى موضوعه الاصلى او غير موضوعه الاصلى فالاول الحقيقة والثانى المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون ظاهر المراد بان ضم اليه كثرة الاستعمال او مستتر المراد فالاول الصريح والثانى الكناية فعلم ان الصريح والكناية ليسا قسما مباينا للاولين وما وقع فى افاضة الانوار من الفرق بين الكناية والمجاز انه لا جواز للمجاز بدون الاتصال بخلاف الكناية فان العرب تكنى بابى البيضاء للحبشى وعن الضرير بابى العيناء وليس بينهما اتصال مخالف له مثاله قول القائل انت حر وطالق وبعت واشتريت ووهبت وآجرت وغيرها لظهور المراد بهذه الالفاظ بواسطة الاستعمال (وحكمه اى الصريح ثبوت موجبه مستغنيا عن العزيمة) اى النية فعلى اى وجه اضيف الى المحل من نداء ووصف كان موجبا للحكم حتى اذا قال يا حر او يا طالق او حررتك او طلقتك يكون ايقاعا نوى اولم ينوكما لو قال انت حر او طالق لان عين الكلام قام مقام معناه فى ايجاب الحكم صريحا فلا يحتاج الى النية

(قوله ظهورا بينا) اى ظهورا تاما واحترز به من الظاهر اذا لظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال واما النص والمفسر والمحكم فخارجة بمورد القسمة لانه من اقسام وجوه الاستعمال فلا حاجة الى زيادة قيد الاستعمال لانفهامه من الكلام بان يقال ما ظهر المراد به ظهورا بينا بالاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال وقيل لا حاجة الى اعتبار قيد كثرة الاستعمال لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح فلابد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والاول اصح كما فى المرآة ثم هذا مبنى على تباين الاقسام واما عند المتقدمين فلا حاجة الى ذلك اصلا (قوله سواء كان حقيقة او مجازا) وسواء كانت الحقيقة لغوية او اصطلاحية او مجازا فان المجاز بسبب اشتهاره او ظهور قرينته يكون ظاهر المراد ظهورا بينا كقوله لا آكل من هذه النخلة فانه مجاز مشتهر لهجر الحقيقة اتفاقا وفيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز فكانهما قسمان منهما كما قال الشارح (قوله اما ان يكون ظاهر المراد الخ) سواء كان ذلك المراد من المعانى الحقيقية او المجازية فالحقيقة

التي لم تهجر استعماله في ذلك المعنى صريح والتي هجرت استعماله واستتر المراد منه فهي كناية والمجاز الظاهر منه اما بغلبة الاستعمال او بظهور القرينة او غيره فصريح وغير الغالب كناية فان قوله لايضع قدمه في دار فلان معناه الحقيقي مهجور في الاستعمال فهو كناية وشاع استعماله في المعنى المجازي وهو الدخول فصار المجاز متعارفا فهو صريح (قوله مثاله قول القايل انت حر الح الظاهر ان هذه الامثلة مثال للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانها وان كانت مستعملة في المعاني الشرعية كلها مجاز باعتبار معناها اللغوية فبالاعتبار الاول يكون حقيقة شرعية وبالاعتبار الثاني مجازا لغويا لان معانيها اخبار لغة لا انشاء لانشاء هذه المعاني (قوله اي النية) اشار الى انها المعنوي اللغوي لا بمعنى المقابل للرخصة وانما لايحتاج الى النية لان الحاجة اليها لتميز بعض محتملات اللفظ عن البعض فلما تعين المعنى بالاستعمال لم يبق اليها حاجة (قوله في ايجاب الحكم) صريحا حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق ثبت العتق والطلاق قضاء فان بناء القضاء على الظاهر لا ديانة فان الله عليم يعلم ما في السراير والخاطي معذور وكذا لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله بان قال القائل انت طالق نويت بذلك الخلاص من القيد يصدق ديانة لايطلق بينه وبين الله تعالى ان كان نيته صادقة ويقع قضاء فان القاضي لايعلم مراده واللفظ موجب للطلاق فيحكم القاضي بظاهره

(و) الرابع من اقسام وجوه الاستعمال (الكناية وهي مالم يظهر المراد به الا بقرينة حقيقة كان او مجازا) مثل الفاظ الضمير فان المراد لايفهم بها بدون القرينة فان لفظ هو لايميز من اسم واسم الا بدلالة اخرى لان الضمير عبارة عن الاسم المتضمن للاشارة الى المتكلم او المخاطب او الى غيرهما بعد سبق ذكره فلا يفهم المراد منه الا بقرينة (وحكمها عدم العمل بها) اي بموجب الكناية (بدون نية اوما يقوم مقامها) مثل دلالة الحال كاعتدي في حال مذاكرة الطلاق (والاصل في الكلام هو الصريح) لان الكلام وضع للافهام والصريح هو التام في الاعلام (وفي الكناية قصور باعتبار اشتباه المراد) فيما هو الزام فيظهر التفاوت فيما يدرء بالشبهات فلا يجب حد القذف الا بصريح الزنا حتى من قذف رجلا فقال له آخر صدقت لم يحد المصدق وكذلك اذا قال لست بزان يريد التعريض بالمخاطب بخلاف من قذف رجلا بالزنا فقال له آخر هو كما قلت فانه يحد لانه عين الصريح

(قوله مالم يظهر المراد به) بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد عدم الظهور لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة وذلك ان الالفاظ كلها متساوية في الوضع بازاء المعاني وانما جاء الظهور والخفاء من جهة الاستعمال فان بعض اللفظ المجازي يستعمل فيما بينهم كثيرا بحيث يغلب على الحقيقة فصار المجاز صريحا والحقيقة كناية وبالعكس فيخرج

الخفی والمشکل لان خفائهما بحسب مانع آخر بعارض غیر الصیغة قوله (حقیقة کان او مجازا) فان الحقیقة المهجورة والمجاز قبل التعارف یعد ان من الکنایة فهی عند الاصولیین اعم منها عند علماء البیان لانها مباینة للحقیقة والمجاز عندهم اما الحقیقة فمثل الفاظ الضمیر کما ذکره الشارح واما المجاز فمثل کنایات الطلاق کالباین والحرام والخلیة والبریة وغیرها وانما سمیت بها مجازا لانه لا استتار فی معانیها بل ظاهرة علی کل احد لکنها شابهت الکنایة من جهة الابهام فیما تعمل فیه مثلا الباین معلوم المراد الا ان محل البینونة هی الوصلة وهی متنوعة انواعا مختلفة کوصلة النکاح والقرابة وغیرهما فاستتر المراد لا فی نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذی یظهر اثر البینونة فیه فاستعیر لها لفظ الکنایة واحتاجت الی النیة لیزول ابهام المحل وتتعین البینونة عن وصلة النکاح ویقع الطلاق الباین عندنا بموجب الکلام نفسه من غیر ان یجعل انت باین کنایة عن انت طالق حتی یلزم کون الواقع به رجعیا کما قال الشافعی رہ (قوله فلا یفهم المراد منه الا بقرینة تنضم الیها فان قلت الفاظ الضمایر کنایات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قید الاستعمال فی التعریف قلت انها وضعت لیستعملها المتکلم بطریق الکنایة فان المتکلم اذا اراد ان لا یصرح باسم زید مثلا یکنی عنه بهو کما یکنی عنه بابی فلان لا انها کنایات قبل الاستعمال فلا یکون خارجة عن التعریف فان قلت الضمایر بعد الاستعمال تصیر معارف ولهذا قیل الضمایر اعرف المعارف فکیف یکون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال مستترة ایضا لانه یمکن استعماله لعمرو وبکر بعد الاستعمال لزید وفیه تأمل کذا فی ابن ملک (قوله بدون النیة) ای بدون نیة المتکلم لکونها مستترة المراد فلا یثبت الحکم مالم یزل ذلک الاستتار او مایقوم مقامها من دلالة الحال (قوله حین مذاکرة الطلاق) فانها تطلق بواحدة رجعیة وان لم ینو لا باینة لان وقوع البینونة باعتبار دلالة اللفظ علیها بحقیقته وحقیقة هذا اللفظ للحساب یقال اعتد مالک ای احسب عدد مالک الا انه یجوز ان یکون المراد به اعتدی نعم الله علیک او الدراهم او الاقراء فاذا نوی الاقراء او دل الحال علیها وزال الابهام یثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطریق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم یکن الاعتداد واجبا علیها بل لابد من تقدیم مایوجبه لیصلح الامر به فیقدم الطلاق علیه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الی اثبات امر زائد وهو البینونة وقبل الدخول لا یمکن اثباته بطریق الاقتضاء اذ لابد للمقتضی من ثبوت المقتضی ولا وجود للمقتضی ههنا وهو الاعتداد بالاجماع کذا حققه ابو النصر (قوله باعتبار اشتباه المراد) لانها تتوقف فی افادة المقصود علی قرینة (قوله فیظهر التفاوت) بین الصریح والکنایة بحسب الظهور والخفاء (قوله من قذف رجلا) بان یقول لزنیت (قوله آخر) ای الثالث (قوله لم یحد المصدق) ای المصدق حد القذف وکذا اذا قال لاخر زنیت فقال ذلک الآخر صدقت لا یحد لانه یحتمل ان یکون معناه صدقت قبل ذلک فلم کذبت الآن او صدقت فی انجاز وعدک بنسبته الی الزنا (قوله یرید التعریض) وهو ان یذکر شیئا لیدل علی شیء لم یذکره فانه لا یحد

لانه نوع من الكناية (قوله عين الصريح) لان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا فى محل يقبله كما قال على رضى الله عنه فى حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال .

(الرابع) من الاقسام الاربعة المذكورة فى اول الكتاب (فى معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم) اى مراده اعلم ان الاستدلال بالنص على وجهين صحيح وفاسد والصحيح الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وماسوى ذلك فاسد فشرع المصنف ره فى بيان القسمين مقدما الاول فقال (وهى اربعة ايضا الاول الاستدلال بعبارة النص وهو العمل بظاهر ماسيق الكلام له) العبارة هى النظم المعنوى المسوق له الكلام سميت عبارة لان المستدل يعبر من النظم الى المعنى والمتكلم من المعنى الى النظم فكانت هى موضع العبور واذا عمل بموجب الكلام من الامر والنهى يسمى استدلالا بعبارة النص مثاله قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق هذا الكلام لايجاب نفقة الزوجات على المولود له وهو الاب والعمل بهذا الاستدلال بعبارة النص وفيه اشارة الى ان النسب الى الوالد لانه نسب اليه بلام الملك فى قوله تعالى على المولود له فيلزم ان يكون مخصوصا به فيما له وعليه

(قوله فى معرفة وجوه الوقوف) المراد معرفة اطلاع السامع على مراد المتكلم اما ان يطلع من طرق العبارة اوالاشارة اوغيرها (قوله اى مراده) يعنى ان المراد بالحكم ما ثبت بالخطاب اى الوجوب او الحرمة اوغيرهما (قوله ان الاستدلال) لما كان مقصود السامع استدلال احكام القرآن والاحكام انما يستفاد بتفاوت معرفته واطلاعه على مراد المتكلم كان المقصود الاصلى من الاقسام بيان انواع الاستدلال حتى يعلم ان بعضها صحيح وبعضها فاسد والصحيح بعضها يفيد القطع وبعضها يفيد الظن والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفى العبارة تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم تتم الاقسام بدونه عده منها ثم النص ليس المراد منه ماهو المقابل للظاهر بل هو عبارة عن القرآن وعبارة النص هو عين النص فهو اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا وهذا الاطلاق شايع فى عرفهم (قوله وماسوى ذلك فاسد) بين المصنف ذلك فى خاتمة الكتاب (قوله هى النظم المعنوى) يعنى المراد بلفظ العبارة فى كلام المصنف ره هى المفهوم من كلام المتكلم عبر عنه نظما بناء على المسامحة المشهورة باعتبار استفادته من النظم وليس المراد بالعبارة ما عبر المتكلم مراده به وهو النظم حقيقة (قوله المسوق له الكلام) قال صاحب التحقيق والكشف ان معنى الكلام باعتبار النظم ثلاثة الاول ان يكون مقصودا اصليا منه كالعدد فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الآية والثانية ان لايكون مقصودا اصليا منه كاباحة النكاح فى تلك الآية والثالث ان يكون من لوازم

مدلول

مدلول اللفظ كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب فالاول مسوق
قطعا والآخر ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه بان يقصد المتكلم الى المتكلم به لافادة
معناه غير مسوق من وجه بان ساقه لاتمام بيان ماهو المقصود الاصلى اذ لايتأتى له ذلك الا به
فالمراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا اولا
وفيما سبق فى بيان النص والظاهر من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا
اصليا فدخل المتوسط فى السوق ههنا ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد فى اباحة النكاح
بقوله فانكحوا ماطاب لكم من النساء الآية كان الاستدلال بعبارة النص لا باشارته هذا هو
المشهور عند اكثر الاصوليين والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ما سبق فى النص
المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا قال صاحب المرآة هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة
على ماذكروه لايكون مقصودا اصلا كما صرحوا به وهو باطل لان الخواص والمزايا التى بها تتم
البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر فى كتب المعانى
ان الخواص تجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لايكون مقصودا اصلا لايعتد به قطعا على
ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعى بما لايقصد به الشارع
ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شئ يثبت ولايقصد ليس فى مثل هذا المقام انتهى
قال بعض المحققين والمعتبر فى هذا القسم ان يكون المسوق مقصودا بالاصالة لا ماهو اعم منه
ومما هو مقصود بالعرض وبالتبع بان يكون لغرض اتمام معنى آخر فقوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا عبارة فى اللازم المتأخر وهو التفرقة واشارة الى الموضوع له وهو الحل والحرمة
والى جزئيه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلا والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب
التسليم بالبيع المطلق فى البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد فى الربا وفى كلام الشارح
فى بيان الفرق دلالة على هذا المعنى الاخير ايضا لكن يرد على هذا ما اورده الفنارى من انه
يلزم ان لايكون الاستدلال بالظاهر استدلالا بعبارة النص وقد اتفق الاصوليين على خلافه
قال فى نسمات الاسحار قلت ويجاب بان اتفاقهم على ذلك مبنى على عدم اشتراطهم
السوق الاصلى فى العبارة وصدر الشريعة لما اشترطه مخالفا لهم لما علمته مما يرد عليهم لم يبال
بمخالفتهم فى ذلك ايضا فلذا جعله من الاشارة لعدم السوق الاصلى فيهما على ان الاخسيكتى
منتخبه والبخارى فى مغنيه اشترطا فى العبارة القصد وعليه كيف يصح جعل الاستدلال بالظاهر
المشروط فيه عدم القصد من الاستدلال بعبارة النص المشروط فيها ذلك اللهم الا ان يقال
ذلك مبنى على مذهب المتقدمين القائلين بانه لايشترط فى الظاهر عدم السوق بل قد يكون
وقد لايكون بناء على تداخل الاقسام عندهم كما قدمناه فى محله وح يكون مراد صاحب التقرير
اتفاق المتقدمين فلا ينافى مخالفة غيرهم فالايراد ممنوع فقد ظهر ان اشتراط السوق فى العبارة لم
ينفرد به صدر الشريعة وان لزوم اتحادها مع النص غير ضائر على ان الاتقانى فى شرح
المنتخب والشلبى فى شرح المغنى قالا ان الفرق بينهما عسير جدا ثم فرقا بينهما بالاعتبار وهو

ان النص تصرف فى الكلام من جهة المتكلم وفى العبارة من جهة المستدل والفرق بالاعتبار كافى انتهى قال بعض المحققين وكان التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى عن النظم وخفائه ومراتبهما وهو بالنظر الى فهم المخاطب وهذا بالنظر الى ايراد المتكلم والحيثية معتبرة فى التقسيمات كلها (قوله فكانت هى الح) فيكون من قبيل نقل اسم المصدر المطلق الى المفعول الخاص (قوله مثاله قوله تعالى) هذا المثال من المعقولات ومثاله من المحسوسات ماذا قصد بالنظر الى شئ يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو كالمقصود بالنص وما وقع عليه اطراف بصره فهو كالمفهوم بطريق الاشارة كما قال الشارح فهذا مثال للعبارة والاشارة من المحسوسات والاية مثال لهما من المعقولات (قوله وعلى المولود الآية) اى على الذى ولد الولد له وهو الاب وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة فى قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الآية لانهن ان كن منكوحة فالمراد بالاية ايجاب نفقتها وكسوتها لانه لا يجوز استيجار الوالدات للرضاعة الا اذا كانت مطلقة منقضية عدتهن وان كن مطلقات منقضية عدتهن فالمراد استيجارهن لارضاع الولد بالنفقة والكسوة (قوله فيلزم ان يكون مخصوصا به الح) الضمير فى يكون للاب وفى به للنسب او بالعكس يعنى لما نسب الولد اليه بلام التمليك ولا يمكن حمله عليه للاجماع دل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا وفيه اشارة ايضا الى ان له ولاية حق التملك فى مال ابنه وانه لا يقتل به ولا يحد بوطئ جاريته وان علم حرمتها وانه ينفرد بتحمل نفقة الولد ولا يشاركه فيها احد كنفقة عبده وان الولد لا يشاركه احد فى نفقة ابيه الفقير

(و) الثالث الاستدلال (باشارته) اى باشارة النص (وهو العمل بما ثبت بنظمه لغة) لكنه غير مقصود ولا سيق له الكلام وليس بظاهر من كل وجه حتى لا يفهم بنفس الكلام فى الوهلة الاولى من غير تأمل (وهما) اى العبارة والاشارة (سواء فى ايجاب الحكم) ونظيرهما من المحسوسات ان من نظر الى شئ يقابله وهو المقصود بالنظر فرآه ورأى مع ذلك اشياء اخر يمنة ويسرة باطراف عينه من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما رآه باطراف العين من غير قصد فهو مرئى بطريق التبع لا قصدا فكان بمنزلة ما ثبت باشارة النص (الاول) اى الاستدلال بعبارة النص (احق عند التعارض) ان اذا تعارض العبارة مع الاشارة يرجح الاول على الثانى فى العمل مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء يوجب ترك الصلوة على الشهداء لانه تعالى سماهم احياء ولا يصلى على الحى ولما كان دلالة الاول بالعبارة والثانى بالاشارة عمل بالاول دون الثانى اذ العبارة اقوى من الاشارة اعلم ان الفرق بين العبارة والنص مع اشتراكهما فى سوق الكلام له كما مر وبين الاشارة والظاهر بعد استوائهما فى عدم السوق ان النص والظاهر من اقسام اللفظ والعبارة والاشارة من اقسام المعنى

قوله

(قوله بنظمه لغة) يخرج بالنظم دلالة النص لانه ثابت لمعنى فى النظم وقوله لغة خرج به الاقتضاء فانه لايثبت لغة بل انمايدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لاباللغة وقول الشارح لكنه غير مقصود اخرج الاستدلال بعبارة النص وقوله ولاسبق له النص تأكيد لان العبارة مسوقة لمدلولها وهو مقصود منها بالمعنى الاعم على ما هو الجمهور فيكون المعنى لكنه غير مقصود اصلا ويحتمل ان يكون المعنى لكنه غير مقصود اصلى بناء على ماهو التحقيق وقوله وليس بظاهر من كل وجه يحتمل ان يكون بيانا لتسميته بهذا الاسم وليس من تمام التعريف كماذهب اليه ابن ملك ويحتمل ان يكون لاخراج الظاهر لان الظاهر وان كان الكلام غير مسوق له الا انه ظهر المراد به للسامع بصيغته بلا تأمل (قوله من غير تأمل) بل يحتاج لعدم السوق له الى تأمل فان كان الغموض يزول بادنى تأمل يقال لها اشارة ظاهرة كقوله تعالى للفقراء المهاجرين وان كان محتاجا الى زيادة تأمل يقال لها اشارة غامضة كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا (قوله سواء فى ايجاب الحكم) اى فى اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره اشار به الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت فى القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قطعية وقد يكون غير قطعية قال فى المرآة ذهب الامام ابوزيد الى ان الاشارة قسمان مايكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لايكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة السرخسى واختاره صاحب الكشف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هى هى كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهى تفيد القطع وما ذكروه فى بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلايقدح فى قطعية الاشارة من حيث هى هى انتهى (قوله يرجح الاولى على الثانى) لان الثابت بالعبارة مقصودة ينساق الكلام له بخلاف الثابت بالاشارة فانه ليس بمسوق له (قوله يوجب ترك الصلوة على الشهداء) اى اشارة لان الآية سيقت لبيان منزلة الشهداء وعلو درجاتهم عند الله تعالى وفيه اشارة الى انه لايصلى عليهم وبهذا استدل رحمه الله فى ترك الصلوة على الشهداء وجوابنا ماقال الشارح من تقدم العبارة على الاشارة (قوله ولما كان دلالة الاول بالعبارة الخ) يعنى ان قوله تعالى وصل عليهم يدل عبارة بايجاب الصلوة فى حق الاموات على العموم والشهداء اموات حقيقة وحكما بدليل جواز قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وغير ذلك فيرجح على الاشارة فيصلى على الشهداء عندنا قال فى الكشف ولقائل ان يقول الاشارة ليست بثابتة لان المراد من الحياة فى قوله تعالى بل احياء ليست الحياة التى يمنع جواز الصلوة وهى الحساسة بلاشبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من الصلوة فى قوله تعالى وصل عليهم الدعاء لاصلوة الجنازة اى تعطف وترحم عليهم بالدعاء عند اخذ الصدقة منهم فانهم يسكنون اليه وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكره ائمة التفسير فلايثبت التعارض اذ لادلالة للآيتين على صلوة الجنازة نفيا واثباتا والنظير الملائم قوله عليه السلام فى النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل مانقصان دينهن قال يقعد احديهن فى قعر بيتها شطر دهرها اى نصف عمرها لاتصوم ولاتصلى سبق

الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعى ره وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وفى بعض الروايات اقله للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة (قوله اعلم ان الفرق) الخ فيه دلالة على ان المراد من السوق فى النص والعبارة واحد وهو كونه مقصودا اصليا فتدبر (قوله ان النص والظاهر من اقسام اللفظ) ورد بان النص ايضا اعتبر فيه النظم مع المعنى

(وللاشارة عموم كالعبارة) لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث ان كل واحد ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة (و) الثالث (الثابت بدلالة) اى بدلالة النص (هو ما ثبت بمعناه) اى بمعنى النص (لغة) لا اجتهادا بالرأى كالنهى عن التأفيف فى قوله تعالى فى حق الوالدين ولا تقل لهما اف فان من علم معنى كلمة التأفيف لغة وهو التصويت بالشفتين عند الكراهة والضجر يقف من غير تأمل على ان المقصود منه دفع الاذى فيلحق ذلك العالم باللغة الضرب والشتم بالتأفيف فى كونهما منهيا عنهما لان المعنى الذى ثبت لاجله حرمة التأفيف موجود فيهما مع زيادة فكان الثابت بدلالة النص الحاق الضرب ونحوه بالتأفيف ومن فروع هذا الاصل ان من حلف لا يضرب امرأته فمد شعرها او عضها او خنقها يحنث لتحقق معنى الضرب بل اشد منه

(قال وللاشارة عموم كالعبارة) فتقبل التخصيص ولهذا قلنا فى اشارة قوله تعالى وعلى المولود له الآية خص منها اباحة وطى الاب جارية ابنه (قوله والثابت بدلالة) قال فى نور الانوار وكان ينبغى ان يقول اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود انتهى ويسمى هذا القسم فحوى الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت عنه موافق لمدلوله فى حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة كذا فى التلويح (قوله فما ثبت بمعنى النص لغة) فخرج بالتعريف العبارة والاشارة لثبوتهما بالنظم وخرج الاقتضاء لانه ثابت شرعا والمحذوف لانه ثابت عقلا وقوله لغة منصوب على التميز من قوله بمعنى النص اى الحكم الذى ثبت بسبب معنى لغوى والمراد به المعنى الذى يعرفه كل سامع بعرف اللغة من غير استنباط وهو الايذاء فى المثال المذكور فى الشرح الذى هو ثابت اى مستفاد من معناه اللغوى والمعنى اللغوى لقوله اف التكلم بكلمة اف فالمراد من ذلك المعنى اللغوى هو مدلول التزامى لذلك اللفظ ومعنى مقصود من اللغوى وليس المراد به معناه اللغوى الموضوع له لان المعنى اللغوى للفظ هو الثابت بالعبارة ان سيق والاشارة ان لم يسق ولكن لما كان المعنى اللغوى الذى يتعلق الحكم به ثابت بالنص لغة كان

الثابت

الثابت بذلك المعنى اللغوى مضافا الى النص ايضا كان النص تناوله سواء كان مدلولا التزاميا فى عرف اهل الميزان ام لا ولذلك قال فى التلويح ان المعتبر فى دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان اوغيره بينا اوغير بين ولهذا يجرى فيه الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل (قوله لا اجتهادا بالرأى) فهو اما تأكيد لقوله لغة او احتراز عن القياس على ما قاله البعض ففيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس (قوله كالنهى من التأفيف) حق العبارة ان يقول كالثابت بنهى التأفيف وتوضيحه على ما فى المرآة ان قوله تعالى مثلا ولا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السامة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء وللتأفيف حكم هو الحرمة فاظهار السامة بكلمة اف هو المعنى الوضعى والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأفيف فى الايذاء فثبت الحرمة فيهما ايضا بالطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعى حرمة التأفيف وبمعنى معناه

حرمة الباقى (والثابت بدلالته) اى بدلالة النص (كالثابت بعبارته واشارته) فى ايجاب الحكم (الا عند التعارض) لان فى الاشارة النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة المعنى اللغوى فقط فرجحت الاشارة بالنظم واذا لم يتعارض الدلالة الاشارة فعدم معارضتها العبارة اولى (والثابت به) اى بدلالة النص (لا يحتمل التخصيص) اذ لا عموم اذ العموم من اوصاف اللفظ ولا لفظ فى الدلالة لما عرفت

(قوله كالثابت بعبارته واشارته) فى كونه قطعية مستندة الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فتقدم على خبر الواحد والقياس وكونها ظنية فى بعض المواد لا ينافى التشبيه لان الظنية لعارض قد يوجد فى العبارة ايضا ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا لا لان الدليل فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق اكثر الناس على التمسك باخبار الآحاد فى الحدود والكفارات ولاجماعهم على صحة اثبات اسباب الحدود فى مجالس الحكام بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهرة ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الاجرام وآثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يحصل جزاء لها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه على الرأى بخلاف الدلالة لان مبناه المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحد بها اثبات الرجم فى غير ماعز رضى الله عنه فيمن زنى وهو محصن فانه روى ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز او صحابى بل

الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعى رح وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وفى بعض الروايات اقله للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة (قوله اعلم ان الفرق الخ فيه دلالة على ان المراد من السوق فى النص والعبارة واحد وهو كونه مقصودا اصليا فتدبر (قوله ان النص والظاهر من اقسام اللفظ) ورد بان النص ايضا اعتبر فيه النظم مع المعنى

(وللاشارة عموم كالعبارة) لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث ان كل واحد ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة (و) الثالث (الثابت بدلالة) اى بدلالة النص (هو ما ثبت بمعناه) اى بمعنى النص (لغة) لا اجتهادا بالرأى كالنهى عن التأفيف فى قوله تعالى فى حق الوالدين ولا تقل لهما اف فان من علم معنى كلمة التأفيف لغة وهو التصويت بالشفتين عند الكراهة والضجر يقف من غير تأمل على ان المقصود منه دفع الاذى فيلحق ذلك العالم باللغة الضرب والشتم بالتأفيف فى كونهما منهيا عنهما لان المعنى الذى ثبت لاجله حرمة التأفيف موجود فيهما مع زيادة فكان الثابت بدلالة النص الحاق الضرب ونحوه بالتأفيف ومن فروع هذا الاصل ان من حلف لا يضرب امرأته فمد شعرها او عضها او خنقها يحنث لتحقق معنى الضرب بل اشد منه

(قال وللاشارة عموم كالعبارة) فتقبل التخصيص ولهذا قلنا فى اشارة قوله تعالى وعلى المولود له الآية خص منها اباحة وطى الاب جارية ابنه (قوله والثابت بدلالة) قال فى نور الانوار وكان ينبغى ان يقول اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود انتهى ويسمى هذا القسم فحوى الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت عنه موافق لمدلوله فى حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة كذا فى التلويح (قوله فما ثبت بمعنى النص لغة) فخرج بالتعريف العبارة والاشارة لثبوتهما بالنظم وخرج الاقتضاء لانه ثابت شرعا والمحذوف لانه ثابت عقلا وقوله لغة منصوب على التميز من قوله بمعنى النص اى الحكم الذى ثبت بسبب معنى لغوى والمراد به المعنى الذى يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط وهو الايذاء فى المثال المذكور فى الشرح الذى هو ثابت اى مستفاد من معناه اللغوى والمعنى اللغوى لقوله اف التكلم بكلمة اف فالمراد من ذلك المعنى اللغوى هو مدلول التزامى لذلك اللفظ ومعنى مقصود من اللغوى وليس المراد به معناه اللغوى الموضوع له لان المعنى اللغوى للفظ هو الثابت بالعبارة ان سيق والاشارة ان لم يسق ولكن لما كان المعنى اللغوى الذى يتعلق الحكم به ثابت بالنص لغة كان

الثابت

الثابت بذلك المعنى اللغوى مضافا الى النص ايضا كان النص تناوله سواء كان مدلولا التزاميا فى عرف اهل الميزان ام لا ولذلك قال فى التلويح ان المعتبر فى دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان اوغيره بينا اوغير بين ولهذا يجرى فيه الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل (قوله لا اجتهادا بالرأى) فهو اما تأكيد لقوله لغة او احتراز عن القياس على ماقاله البعض ففيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس (قوله كالنهى من التأفيف) حق العبارة ان يقول كالثابت بنهى التأفيف وتوضيحه على مافى المرآة ان قوله تعالى مثلا ولا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السامة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء وللتأفيف حكم هو الحرمة فاظهار السامة بكلمة اف هو المعنى الوضعى والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأفيف فى الايذاء فثبت الحرمة فيها ايضا بالطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعى حرمة التأفيف وبمعنى معناه

حرمة الباقى (والثابت بدلالته) اى بدلالة النص (كالثابت بعبارته واشارته) فى ايجاب الحكم (الا عند التعارض) لان فى الاشارة النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة المعنى اللغوى فقط فرجحت الاشارة بالنظم واذا لم يتعارض الدلالة الاشارة فعدم معارضتها العبارة اولى (والثابت به) اى بدلالة النص (لا يحتمل التخصيص) اذ لا عموم اذ العموم من اوصاف اللفظ ولا لفظ فى الدلالة لما عرفت

(قوله كالثابت بعبارته واشارته) فى كونه قطعية مستندة الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فتقدم على خبر الواحد والقياس وكونها ظنية فى بعض المواد لا ينافى التشبيه لان الظنية لعارض قد يوجد فى العبارة ايضا ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا لا لان الدليل فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق اكثر الناس على التمسك باخبار الآحاد فى الحدود والكفارات ولاجماعهم على صحة اثبات اسباب الحدود فى مجالس الحكم بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهرة ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الاجرام وآثامها ومعرفة مايحصل به ازالة آثامها ومعرفة مايحصل جزاء لها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه على الرأى بخلاف الدلالة لان مبناه المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحد بها اثبات الرجم فى غير ماعز رضى الله عنه فيمن زنى وهو محصن فانه روى ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز او صحابى بل

لانه زنى فى حالة الاحصان فثبت هذا الحكم فى حق غيره بدلالة النص اى للمشاركة فى العلة وهى كونه اتى محصنا ومثال اثبات الكفارة ايجاب الكفارة على من جامع فى نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابى وهو معروف اذ وجوبها عليه للجناية على الصوم لا لكونه اعرابيا فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية ايضا وايجابها على المرأة لمشاركتها اياه فى معنى الجناية وايجابها بالاكل والشرب لانهما مثل الجماع فى معنى الجناية او اقوى منه (قوله لان فى الاشارة النظم الخ) يعنى ان الدلالة والاشارة وان اشتركا فى وجود المعنى اللغوى فيهما الا ان الاشارة وجد فيها ايضا النظم فبقى النظم سالما عن المعارض فيقدم الثابت بها على الثابت بالدلالة ومثال تعارضهما ما قاله الشافعى ره تجب الكفارة فى القتل العمد لانها لما وجبت فى القتل الخطاء مع قيام العذر فلان تجب فى العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فى العمد لان الجزاء اسم للكامل التام فلو اوجبنا الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفى القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه (قوله ولا لفظ فى الدلالة) لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوى وهذا بناء على ما هو المشهور من ان المعانى لا عموم لها واما على من يقول بعمومها فيعلل بان معنى النص اذا ثبت علة للحكم لم يحتمل ان يكون غير علة لان المعنى شىء واحد لا تعدد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم فى بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال وبيان ذلك ان من قال الموجب لحرمة التأفيف فى موضع النص هو الاذى فقد قال بان الشرع جعله علة للحرمة اينما وجد حتى يمكنه التعدية ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له فلم يكن علة للحرمة فكانه قال هى علة وليس بعلة وتناقض تدبر وللبحث فيه مجال

(و) الرابع من اقسام وجوه الوقوف (الثابت باقتضائه) اى بطلب النص (وهو ما) اى شىء (لم يعمل النص الا بشرط تقدمه) مصدر مضاف الى فاعله اى تقدم ذلك الشىء (عليه) اى على النص فالشىء الذى اقتضى النص تقدمه فهو مقتضى النص بفتح الضاد ليصح ما يتناوله وعبارة المختصر اجود من عبارة الاصل المنتخب منه اذ وقع فيه واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل النص الا بشرط تقدم عليه ففيه اخلاء الصلة عن الضمير الراجع الى الموصول ولا يمكن ادعاء حذفه تأمل مثاله قوله لآخر اعتق عبدك عنى بالف عن كفارة يمينى فقال اعتقت وقع عن الآمر عندنا خلافا لزفر ره والشافعى ره وعليه الالف لان الامر بالاعتاق بالالف يقتضى التمليك منه بالبيع ليتحقق الاعتاق عنه اذ لا يصح اعتاق من لا يملكه بنو آدم فكانه قال بع عبدك منى بالف ثم كن وكيلا عنى بالاعتاق فالملك ههنا زيادة بشرط سابق على الامر بالاعتاق عنه ليصح الاعتاق عنه فكان الثابت باقتضاء النص كالثابت بالنص

(قوله الثابت باقتضائه) الاقتضاء الطلب وههنا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم الشرعى

والمقتضى

والمقتضى بفتح الضاد مفعول فعل الاقتضاء فيكون مطلوبا من جهة المقتضى بالكسر وهو اللفظ اى يقتضى هذا اللفظ عند الاحتياج المعنى الذى لم ينطق به وههنا امور اربعة المقتضى بصيغة الفاعل وهو النص والمقتضى بالفتح وهو اللازم اى الشرط والاقتضاء وهو طلب النص له وحكم المقتضى بالفتح اى الحكم الثابت بمقتضى النص اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء (قوله لم يعمل النص الخ) اى لم يفد النص حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص كما يعلم من المثال لان قوله اعتق عبدك انما يفيد ثبوت الوكالة بالاعتاق بشرط تقدم الشراء على ذلك الاعتاق فالشراء مقتضى النص اضيف الى النص بواسطة اقتضاء مدلول النص اياه وحاصله ان ذلك المقتضى اسم المفعول امر اقتضاه النص لصحة تناوله وهو المدلول المطابقى فصار هذا المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء اذ يكفى للاضافة ادنى المناسبة (قوله اذ وقع فيه واما الثابت آه) فان اثبات الضمير وان وجد فى غالب نسخ الشراح لكنه غير موجود فى عبارة اصل المتن ويؤيده تفسيرهم ما بالحكم وتوجيه الاصل انه اراد من الثابت الحكم وهو التوكيل بالشراء وباقتضائه المقتضى وهو نفس الشراء وهو مما يقتضى النص اياه فى افادته المعنى المطلوب منه وهو توكيل العتق فيكون حاصل التعريف الحكم الثابت بمقتضى النص ما اى حكم لم يعمل النص اى لم يفد النص فيه الا بشرط وهو الشراء تقدم ذلك الشرط على النص اى على التوكيل بالاعتاق فيكون الضمير العائد على الموصول محذوفا كذا ذكره الشيخ الوالد سلمه الله (قوله ففيه اخلاء الصلة عن الضمير) ويحتاج هذا الوجه الى حذف الجار والمجرور وحذف الرابط ايضا ولعله لهذا امر بالتأمل (قوله فكانه قال بع عبدك منى آه) فيثبت البيع مقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذ الشروط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهار للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذى هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر فى الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا مأذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق (قوله كالثابت بالنص) فى كونه مضافا الى النص ومقدما على القياس الا عند التعارض فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوى بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضرورى تثبت لتصحيح الكلام شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى قيل ولم يوجد لتعارضهما مثال

ولما بين الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين بعضا من الاستدلالات الفاسدة فقال (والتنصيص على الشيء) باسمه العلم سواء كان مقرونا بالعدد اولم يكن (لا يدل على التخصيص) لان النص لا يتناول غير المسمى فكيف يوجب نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناوله ولان النص المثبت موجبه الاثبات فكيف يوجب النفى فى غيره وهو ضده خلافا للبعض واستدل

ذلك البعض بقوله عليه السلام الماء من الماء اى الغسل من المنى على اختصاص تنصيص الغسل بالانزال حتى قالوا لا يجب الغسل بالايلاج من غير انزال لانه لو لم يفد التنصيص التخصيص لم يكن لذكره فائدة قولنا قوله تعالى ولا تقولن لشىء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وذلك الاستثناء لا يختص بالغد وعدم الفائدة بدون التخصيص مجرد دعوى غير مسلم مالم يقم عليه برهان ولو سلم يمكن ان يكون فيه فوائد غير التخصيص مثل تعظيم المذكور وتفضيله ومثل حمل المستنبطين على التأمل فى علة النص فيثبتون الحكم بها فى غير المنصوص عليه لينالوا درجة الاستنباط وثوابه وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما

(قوله لما بين الاستدلالات الصحيحة الخ) الاستدلال بالنص على وجهين صحيح وفاسد فالصحيح ماذكرنا سابقا من الاستدلال والفاسد عندنا هو المفهوم المخالفة باقسامه فى كلام الشارع فقط وتحقيقه ان الاصوليين من اصحاب الشافعى رحمهم الله قالوا الدلالة اما منطوقة وهى دلالة اللفظ فى محل النطق وهذا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء واما مفهومة وهى دلالته فى محله وهى اما موافقة وهى ان يكون المسكوت عنه موافقا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا وهذا ما سميناه دلالة النص واما مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به فى الحكم ويسمى عندهم دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشىء بالذكر فمنه ماقاله ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية ان التنصيص على الشىء بماليس بصفة يوجب تخصيص الحكم بالمنصوص عليه ومفهوم المخالفة اقسام مفهوم الصفة والشرط والغاية عند مد الحكم اليها نحو فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فتحل اذا انكحت ومفهوم العدد عند تقييد الحكم به نحو ثمانين جلدة ومفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بجامد كفى الغنم زكاة والفرق كلها على نفيه سوى شذوذ والحنفية ينفون مفهوم المخالفة باقسامه فى كلام الشارع فقط لكونه من جوامع الكلم فيحتمل فوائد كثيرة ولذا ترى الخلف يستفيدون منه مالم يدركه السلف بخلاف الروايات فانه قلما يقع فيها تفاوت الانظار ويضيفون حكم الصفة والشرط الى الاصل وهو العدم الاصلى الا لدليل وحكم الغاية والعدد الى الاصل الذى قرره السمع ثم شرطه عند القائلين به اجمالا ان لا يظهر بتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه وتفصيلا ان لا يكون الحكم فى المسكوت عنه اولى وان لا يخرج مخرج العادة وان لا يكون لسوآل او حادثة وان لا يكون لجهالة المخاطب وغير ذلك من اسباب التخصيص فاحفظ هذه فانه ينفعك فى مواضع كثيرة (قوله باسم العلم) اى الدال على الذات ولو اسم جنس فليس المراد بالعلم هنا العلم النحوى بل يشمله وغيره فالعلم بانواعه الثلاثة الاسم والكنية واللقب النحوى داخل فى مسمى اللقب الاصولى وكذلك اسم الجنس ويتناوله الاسم الجامد وهو احتراز عن الوصف الذى لم يستعمل استعمال الاسماء (قوله سواء كان مقرونا بالعدد الخ) هو الصحيح ذكره المصنف ره فى شرحه احترازا عن قول بعض مشايخنا كصاحب الهداية والثلجى فانه قال بان مفهوم العدد معتبر وقول صاحب الهداية فى

جواب

جواب قياس الشافعی رہ السباع علی الفواسق و القياس ممتنع لمافيه من ابطال العدد اعتراف منه بمفهوم العدد (قوله لان النص لايتناول غير المسمی) ای لايدل علی المسكوت عنه اصلافكيف يوجب الحكم عليه بالنفی او الاثبات وهذا ظاهر فالتخصيص ان ثبت فانمايثبت بالعلة لابالنص (قوله ولان النص الخ) لماقسم القائلين بالمفهوم دلالة اللفظ الی منطوق والی مفهوم ثم هو الی موافقة والی مخالفة قالوا فی فساد الاستدلال به ان اللفظ لايدل عليه لانه لو دل عليه لدل اماحقيقة واما مجاز الاسبيل الی الاول لان المثبت لم يوضع للمنفی وبالعكس حتی يدل عليه حقيقة والی الثانی لعدم العلاقة بينهما فظهر ان الخصم يدعی الوضع علی وجه يدل علی النفی هذا قال فی التقرير الظاهر انه اراد الدلالة العقلی لان الدليل يستلزم المدلول والنفی و الاثبات متنافيان وتنافی اللوازم يدل علی تنافی الملزومات انتهی فتدبر (قوله خلافا للبعض) وهو عامة اصحاب الشافعی ومالك رحمهم الله وغيرهم قوله (ای الغسل من المنی) ای الغسل الذی يتعلق بقضاء الشهوة منحصر فی الماء ای فی المنی فلايرد ان الغسل يجب بانقطاع الحيض والنفاس ايضا (قوله علی اختصاص الغسل بالانزال) فهم الانصار رضی الله عنهم عدم وجوب الاغتسال بالاكسال ای الاخراج قبل الانزال لعدم الماء وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل علی النفی عماعداه لمافهموا ذلك (قوله ولنا قوله تعالی ولاتقولن) الآية وكذا قوله تعالی ولاتظلموا فيهن انفسكم ای فی الاشهر الحرم بالفسوق و الجدال فلم يدل ذلك علی اباحة الظلم فی غيرها (قوله مثل تعظيم المذكور) ای لانشاء التعظيم والتلذذ بذكر اسمه واعلام فضله علی غيره لشهرته بهذا الاسم فيما بين الناس (قوله ومثل حمل المستنبطين علی التأمل) فيتأمل المجتهد فی علة النص المستفاد من الاسم ليثبت الحكم فی غيره ولو دل التخصيص علی نفی الحكم عماعداه وكان عاما فی الدلالة علی المنطوق بثبوته وعلی المخالف بعدمه لماحصل ذلك الاستنباط فانسد باب التعليل والاستنباط فعلم بذلك ايضا انه لادلالة للحكم فی الاصل علی الحكم المخالف فی ماعداه قال فی افاضة الانوار وافاد ابن نجيم ان الانصار رجعوا الی قول المهاجرين لما اخبرتهم عائشة رضی الله عنها بحديث اذا التقی الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل اولم ينزل وعليه الاجماع فكان حديث الماء من الماء منسوخا وحمله بعضهم علی الاحتلام انتهی

ولماكان حمل المطلق علی المقيد من الاستدلالات الفاسدة اشار اليه بقوله (والمطلق لايحمل علی المقيد) ای لايراد بالمطلق معنی المقيد وان وردا فی حادثة واحدة لان العمل بهما ممكن فلايجوز ترك العمل باحدهما وفی الحمل ترك العمل بالمطلق لان للمطلق حكما معلوما وهو الاطلاق وغرضا معلوما وهو التيسير والتخفيف وكذا للمقيد حكما معلوما وهو التقييد وغرضا معلوما وهو التشديد و التضييق ففی الحمل ابطال الاطلاق و التخفيف وفيه فساد نصب الشرع من

تلقاء النفس ونسخ ماهو مشروع بالرأى فلا يجوز الحمل الا اذا لم يمكن العمل بهما كما اذا وردا
فى حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين فانه ورد مطلقا عن التتابع وورد فى قراءة ابن مسعود بالتتابع
فصيام ثلاثة ايام متتابعات والصوم فى نفسه لا يقبل وصفين متضادين وقراءته مروية عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ويجوز الزيادة بالخبر المشهور فبطل الاطلاق وقال الشافعى ره يحمل
المطلق على المقيد وان وردا فى حادثتين مثل نصوص زكوة المطلقة عن صفة السوم فانها يحمل
على المقيد وكذا يحمل نصوص الشهادة المطلقة على المقيد بصفة العدالة

(قال والمطلق الخ) وهو ما يدل على الذات والحقيقة من غير ان يكون فيه دلالة على شىء
من قيود تلك الحقيقة لا بالنفى ولا بالاثبات والدال عليها مع قيد هو المقيد والفرق بين العام
والخاص والمطلق ان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة والخاص هو
الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة والذات من الصفات
لا بالنفى ولا بالاثبات بناء على ان اسم الجنس مثل علم الجنس فى كونه موضوعا للحقيقة على ما
هو التحقيق دون الافراد المنتشرة على ما هو رأى البعض (قوله وان ورد فى حادثة واحدة)
بان يكون الموضوع فى القضية واحدا ولم يكن فى حكم واحد واما اذا كان فى حكم واحد من
حادثة واحدة فيحمل عليه كما سيذكره الشارح وبيانه ان المطلق والمقيد اذا وردا فاما ان يردا
فى غير الحكم من السبب والشرط مثل قوله عليه السلام عن كل حر وعبد كذا ادوا عن كل حر
وعبد مسلمين كذا ومثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود ولا نكاح الا بولى وشاهدى عدل فلا
يحمل فى هذا الوجه اذ يجوز ان يكون لشىء واحد اسبابا متعددة كالملك يثبت بالبيع والهبة
مثلا واما ان يردا فى الحكم فان كانا فى حادثتين كاطلاق الرقبة فى كفارة الظهار واليمين وتقييدها
بالايمان فى كفارة القتل فلا يحمل ايضا وان كانا فى حادثة واحدة نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا
لا تعتق مدبرا كافرا لا يحمل باتفاق اهل الاصول لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا لكنها مناقشة فى
المثال وان كانا اثباتا فيحمل بالاتفاق كما سيأتى من الشارح فى التقييد بالتتابع (قوله لان
العمل بهما ممكن) لجواز ان يكون التشديد مقصودا فى حكم والتسهيل فى آخر ومثال ما كان
فى حادثة واحدة آية كفارة الظهار وهو قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون
لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فانها فى حادثة واحدة لكن الحكم مختلف اذ ورد فيها ثلث احكام
من التحرير والصيام والاطعام وقيد الاول والثانى بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام
به فالشافعى ره حمل الاطعام على الاولين وقيده بقوله من قبل ان يتماسا وعندنا لا يحمل لامكان
العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافى بينهما فيكون فى الظهار الصيام والتحرير قبل التماس والاطعام
اعم من ان يكون قبل التماس او بعده واذا كان ذلك فى حادثة واحدة ففى الحادثتين بالطريق
الاولى فيحكم فى القتل باعتاق رقبة موءمنة وفى غيره كالظهار واليمين باعتاق رقبة اعم

(قوله ففى الحمل ابطال الاطلاق والتخفيف) لان اختلاف الآثار واللوازم يستلزم اختلاف الملزوم فاذا اريد بالمطلق المقيد لكان مجازا من غير قرينة صارفة لان المفروض عدم وجود القرينة ففيه افساد نصب الشرع من تلقاء نفسه بالرأى وبهذا خرج الجواب عن قول الشافعى ره ايضا من ان فى حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق لوجود المطلق فى ضمنه من غير عكس (قوله مثل صوم كفارة اليمين) وهى قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ورد مطلقا عن التتابع وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه بالتتابع والقرآنان بمنزلة الايتين فى حق المعاملة فيجب ههنا ان يقيد قراءة العامة ايضا بالتتابع (قوله والصوم فى نفسه لا يقبل وصفين متضادين) اى متخالفين لانه حكم واحد فاذا ثبت تقييده بالخبر المشهور بطل اطلاقه والا لزم اجتماع المتخالفين فان المقيد يقتضى ان يكون غيره باقيا باقيا على حاله ولا يكون حكما شرعيا والمطلق يدل على انه حكم شرعى وبين كونه حكما شرعيا وبين عدم كونه حكما تناف وتخالف (قوله ويجوز الزيادة بالخبر المشهور) بخلاف قراءة ابى فعدة من ايام اخر متتابعة فى قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص لكن ما ذكره الشارح من المثال غير متفق عليه لان الشافعى ره لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت اوغير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث اعرابى صم شهرين وروى صم شهرين متتابعين كذا فى التلويح (قوله وقال الشافعى ره يحمل الخ) لان المطلق ساكت ومجمل والمقيد ناطق ومفسر فيحمل المطلق عليه اجيب انه لا نسلم ان المطلق ساكت بل هو دال على ثبوت الحكم على اطلاقه لغرض التيسير لعباده كما مر آنفا (قوله وان وردا فى حادثتين) وان وردا فى حادثة فبالطريق الاولى يحمل على المقيد ونظيرما فى حادثتين آية كفارة القتل ورد فيها قوله فتحرير رقبة مؤمنة وآية كفارة الظهار واليمين وهو فتحرير رقبة مطلقا فالشافعى ره يقول ان قيد الايمان مراد ههنا ايضا لكن فى الحمل طريقين من اصحاب الشافعى رحمهم الله احدهما ان يحمل بطريق القياس اى يحمل اذا اقتضاه القياس لوجود العلة الجامعة كسائر الكفارات لاشتراكها فى كونها كفارة وعند بعض اصحاب الشافعى رحمهم الله ان يحمل عليه لا بطريق القياس يعنى سواء اقتضاه القياس اولا فان اهل اللغة يتركون التقييد فى موضع اكتفاء بذكره فى موضع آخر

ومن المتمسكات الفاسدة ان القران بالعطف يوجب القران فى الحكم اشار الى رده بقوله (والقران) اى المشترك بالعطف (فى النظم لا يوجب القران فى الحكم) خلافا للبعض حيث زعموا ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم حتى قالوا قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ان القران اى العطف يوجب ان لا يجب على الصبى الزكوة لان اقتران الزكوة الصلوة فى النظم يوجب المساوات فى الحكم فلا يجب الزكوة على من لا يجب عليه الصلوة اعتبارا بالجملة الناقصة فان من قال جاءنى زيد وعمرو يفهم منه اشتراكهما بالمجئ وكذا لو قال زينب

طالق وخديجة شاركت خديجة زينب فى وقوع الطلاق وقلنا ان هذا الاعتبار فاسد لان عطف الجملة على الجملة لايوجب الشركة اذ الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما نتم به فاذا اتم بنفسه بان اخذ الخبر لم يجب الشركة الافيما ينفتقر اليه والحاصل ان المشاركة لاتثبت بعين الواو بل باعتبار الافتقار والقصور اما من حيث الخبر اومن حيث التعليق سواء كان تعليق تحصيل اوتعليق ابطال اوغير ذلك

(قوله ان القران فى النظم الخ) اعلم انهم اتفقوا على ان القران بين المفردين وبين الجملتين سواء كان كلاهما ناقصة او الثانية فقط يوجب المساوات فى الحكم يعنى يدل على تشريك الثانية للاولى فى الحكم المتعلق بها نفيا او اثباتا ثم اختلفوا فى الجملتين المستقلتين فذهب بعض اهل النظر ممن لاسلف له الى ان يوجبها قياسا بالناقصة متمسكا بان الواو للعطف فى اللغة وهو يوجب الاشتراك وانه يقتضى التسوية وعندنا لايوجب (قوله لان قران الزكوة الصلوة فى النظم يوجب) بناء على ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبى مخاطبا باقيموا الصلوة لم يكن مخاطبا بآتوا الزكوة لكنا نقول انما لاتجب الزكوة على الصبى لانها عبادة محضة والصبى ليس من اهلها لاللقران فى النظم (قوله اعتبارا بالجملة الناقصة) اى قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة واثبتوا الشركة وقالوا ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة فى مثل جاءنى زيد وبكر تثبت الشركة فى الحكم بالاجماع ولاموجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها (قوله والقصور اما من حيث الخبر) مثل جاءنى زيد وعمرو وزيد قائم وعمرو فالشركة واقع مع الافتقار وجودا وعدما فيثبت به وينتفى بانتفائه (قوله اومن حيث التعليق) مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه التعليق لا التنجيز فصارت ناقصة من حيث المعنى فصارت مشتركة معها فى التعليق بخلاف وضرتك طالق لامكان الجمع فيتنجز وفيه تفصيل فى المرآة

(فصـــــل) هذا فصل بين مباحث الاستدلال على المشروعات وبين تقسيمات نفس المشروع (المشروعات نوعان) اذهى اما ان تكون مبنية على الاعذار اولا (احدهما عزيمة) وهى فى اللغة عبارة عن الارادة المؤكدة وفى الشرع اسم لما هو اصل المشروعات غير متعلق بالعوارض (وهى) اى العزيمة (اربعة انواع هى اصول الشرع الشريف) لعدم تعلقه بالعوارض وانما انحصر عليها لان العزيمة اما ان تكون لازمة على المكلف اولا والاول اما ان يلزم علما وعملا اوعملا لاعلما والاول الفرض والثانى الواجب وغير اللازم ان لم يترجح احد الجانبين على الآخر فهو النفل والافهو السنة لايقال الحصر ليس بحاصر لخروج الحرام والمكروه والمباح من الحصر لانا نقول الحرام داخل فى الفرض او الواجب لانه ان ثبت تركه بدليل قطعى

فهوفرض كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما من الكبائر اوظنى فواجب كاللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل فى النفل من حيث انه لايلزم العهدة فالفرض اعم من الاتيان و الترك وكذا الواجب والسنة ويؤيده ماذكره شمس الائمة الواجب ماوجب اداؤه وتركه كذا فى شرح سراج الدين الهندى على مختصر بن الحاجب رحمهما الله تعالى

(قوله المشروعات) المشروع ماجعله الله تعالى شريعة لعباده اى طريقة يسلكونه (قوله عبارة عن الارادة المؤكدة) كما فى قوله تعالى ولم نجد له عزما اى قصدا مؤكدا سميت الاحكام الاصلية عزيمة لانها من حيث كونها اصولا فى نهاية التوكيد من جهة كونها حقا لصاحب الشرع من غير نظر الى عذر العباد والحال انه نافذ الامر واجب الطاعة وشرعه واجب القبول فكان فى نهاية التوكيد (قوله اصل المشروعات) المراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع حقا له سواء كان متعلقا بالفعل كالمأمورات او متعلقا بالترك كالمحرمات (قوله غير متعلق بالعوارض) بيان لاصالتها لا انه قيد فان كل اصل اى ثابت من الشرع ابتداء فهو غير متعلق بالعوارض وانما احتاج الى البيان لان الاصل يطلق على معان فلابد من كشف ماهو المراد ههنا ومعنى غير متعلق بالعوارض لم يكن شرعها باعتبار العوارض وهو الموانع التى عهدت فى الشريعة كالسفر والمرض (قوله ان لم يترجح) المراد من الترجح الترجح من طرف الشارع بان يستحق بتركه الملامة والا فالنفل ايضا راجح من تركه من حيث الثواب افاده الشيخ الوالد (قوله والمكروه) اى المكروه التنزيهى داخل فى السنة والتحريمى داخل فى الواجب كما فى نور الانوار (قوله والمباح داخل فى النفل) بناء على تقسيم الشارح لان مالم يترجح من طرف الشارع عام من ان يكون راجحا فى نفسه بان يترتب الثواب بفعله اولا الاول النفل والثانى المباح وبعضهم قد اخرج المباح من المقسم لان المقسم هو المشروع الاصلى وهو يقتضى ورود الشرع به والمباح ليس كذلك ورد بان هذا القول منسوب الى بعض المعتزلة والاشهر عندنا ان المباح داخل فى الحكم الشرعى لان الاباحة خطاب الشرع تخيير او الخطاب هو الحكم

النوع الاول من انواع العزيمة (فرض) وهو فى اللغة التقدير والقطع وفى الشرع اسم لامور مقدرة لايحتمل زيادة ولانقصانا مقطوعة مثبتة بدليل موجب للعلم قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل الايمان والاركان الاربعة من الصلوة والزكوة والصوم والحج اشار اليه بقوله (وهو) اى الفرض (ماثبت) لزومه ايتانا فيما يتعلق بالحل او تركا فيما يتعلق بالحرمة (بدليل قطعى لاشبهة فيه) قوله ثبت بدليل جنس وقوله قطعى لاشبهة فيه احتراز عن الواجب وانما زدنا لفظ لزومه تصريحا للاحتراز عن السنة والنفل والمندوب والمباح اذ منها ماثبت بدليل قطعى لاشبهة فيه مثل قوله تعالى فكاتبوهم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض واحل الله البيع وحرم الربا ووجه الاحتراز انها وان ثبت بدليل قطعى لاشبهة فيه

لكنها لم يثبت لزومها بدليل قطعي وانما ثبت بدليل قطعي ندبه او اباحته كما ترى وعدم تعرض المصنف ره في الاصل والله اعلم بناء على ان الفرض لايكون الالازما وقولنا تصريحا بالاحتراز ايما الى هذا (وحكمه) اى الفرض (اللزوم تصديقا بالقلب فيكفر جاحده) لتبدل اعتقاده عما يلزم اعتقاده على ذلك بخلاف جحود الواجب حيث لم يوجب الكفر لان الاعتقاد ثمة غير لازم فلم يتبدل الاعتقاد (و) حكمه اللزوم (عملا) بالبدن (فيفسق تاركه بغير عذر) اذ العمل بالبدن طاعة فيكون تركه فسقا ومعصية لان الفسق هو الخروج عن طاعة الله وفي الاصل وحكمه اللزوم علما وتصديقا وانما ترك المصنف ره لفظ علما اكتفاء بذكر التصديق اذ المراد بالعلم علم اللزوم وذا لايوجد بدون التصديق وانما قال بغير عذر لانه لو ترك بعذر لايفسق بل يقبل لان ربنا كريم

(قوله القطع والتقدير) كما في قوله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اى قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعا (قوله لايحتمل زيادة ولانقصانا) لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لايحتمل التغيير الى زيادة ونقصان قوله (ماثبت لزومه) اى تقرر وتحقق لزومه على كل احد او جماعة قادرة فيشمل فرض العين وفرض الكفاية (قوله مثل الايمان) فان الايمان هو التصديق على ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم على مايفرض اعتقاده لايزيد ولاينقص بعد نزول الوحي (قوله قطعي لاشبهة فيه احتراز عن الواجب) اويقال قطعي احتراز عن الواجب لان دليله ظني وقوله لاشبهة فيه احتراز عن المباح الثابت بالكتاب كقوله تعالى كلوا واشربوا وعن بعض المندوبات الثابتة به ايضا فان شبهة نكرة في سياق النفي فعمت الشبهة ثبوتا ودلالة فلابد في دليل الفرض من قطعيتهما فلايرد ان بعض المندوبات ثابت بدليل قطعي لان المراد بالقطعي مالايحتمل التأويل وعدم احتماله في آية الاباحة والندب ممنوع (قوله بناء على ان الفرض لايكون الالازما) اى الفرض في هذا الموضع وهو الفرض المطلق من غير زيادة قيد واضافة الى شيء ما وهو لايكون الالازما بجميع اركانه الاتفاقية فلايدخل فيه الفروض الظنية بل يدخل في ضمن الواجب (قوله فيكفر جاحده) اى ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا ومنه قوله لاتكفر اهل قبلتك واما لاتكفر من التكفير فهو غير ثابت هنا وان كان جائزا في اللغة كذا في المغرب وحاصله انه من اكفر يكفر بضم الياء وكسر الفاء من باب الافعال واذا بني للمجهول تفتح الفاء والاصل فيكفر الشارع جاحده سواء انكره قولا او اعتقادا كذا في التلويح (قوله فيكون تركه فسقا) اى بلاعذر اكراه ولا استخفاف والا فهو كافر لانه دليل الانكار (قوله اذ المراد باللزوم علم اللزوم) قال الشيخ الوالد سلمه الله لعله ادعى الملازمة في الصدق ولقائل ان يمنع ذلك الملازمة لان المراد بالعلم العلم الجزمي وهو يمكن ان يفارق عن التصديق لان المعتبر في مفهومه الاذعان والقبول باختياره لان الاول متحقق في الكفار قال الله تعالى يعرفونه

كما

كما يعرفون آباءهم لعله اراد من اللزوم العلم اللزوم الاستدلالى الجزمى ومحله العقل ومحل التصديق القلب ولذلك قيد التصديق بالقلب كذا فى التقرير

(و) النوع الثانى (واجب) من الوجوب وهو السقوط سمى به لسقوطه عنا علما اولسقوطه علينا عملا ويحتمل انه من الوجبة وهى الاضطراب سمى به لانه مضطرب بين النفل والفرض وبين ان يلزمنا وان لايلزمنا فلزمنا عملا لاعلما وفى الشرع (هوما ثبت لزومه اتيانا اوتركا بدليل فيه شبهة) مثل الاضحية وتعيين الفاتحة وتعديل الاركان فى الصلوة والطهارة فى الطواف وصدقة الفطر والوتر (وحكمه اللزوم عملا) بمنزلة الفرض لاعلما على اليقين لما فى دليله من الشبهة (فيفسق تاركه ولايكفر جاحده) وانكر الشافعى ره هذا القسم والحقه بالفرض فنقول ان انكر الاسم فلامعنى له لقيام الدليل على انه يخالف اسم الفرضية وان انكر الحكم بطل انكاره ايضا اذالدليل نوعان مالاشبهة فيه من الكتاب والسنة وما فيه شبهة وهذا امر لاينكر واذا لم ينكر تفاوت الدليل لم ينكر تفاوت الحكم

(قوله وهو السقوط) اخذ هذين المعنيين مع انه ورد فى كتب اللغة بمعنى اللزوم وهو اشد تناسبا للمعنى الاصطلاحى (قوله لسقوطه عنا) اى لايلزم علينا اعتقاده لزوما قطعيا اولسقوطه عن درجة رتبة الفرض (قوله بدليل فيه شبهة) اى فى ثبوت ذلك الدليل اوفى دلالة ذلك شبهة فالنص العام المخصوص البعض والمجمل والمأول فى دلالتها شبهة وخبر الواحد فى ثبوته شبهة ثم المراد بالشبهة الشبهة الناشية من الدليل فشمل خبر الواحد والمشهور والكتاب المأول (قوله مثل الاضحية) وهى وان كان ثابتة بالآية وهى قوله تعالى فصل لربك وانحر لكن فى دلالتها شبهة اذ الشافعى قال معناه وضع اليد فى الصلوة على المنحر فيكون ظنيا قوله (وحكمه اللزوم عملا) للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض لكن لايجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لايوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبنى على الدليل اليقينى حتى لايكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا (قوله فيفسق تاركه) اى تكاسلا من غير استخفاف ولاتأويل لان العمل به لما وجب كان عليه الاداء طاعة والترك من غير تأويل معصية وفسق اما اذا ترك استخفافا باخبار الآحاد بان لايرى العمل بها واجبا فيجب تضليله وان لم يكفر لانه راد بخبر الواحد وذلك بدعة واذا ترك متأولا لها فلايجب التضليل ولا التفسيق لان التأويل سيرة السلف والخلف فى النصوص عند التعارض كذا فى التلويح وغيره قال فى التقرير موفقا بين قول الفقهاء انه اذا استخف بسنة اوبحديث من احاديثه عليه الصلوة والسلام كفر وقول الاصوليين انه يضلل وقد ظهر لى ان معنى الاستخفاف مختلف فيه فمراد الاصوليين به الانكار بغير تأويل مع رسوخ الادب ومراد الفقهاء الانكار مع الاستهزاء ولاشك فى كون الثانى كفرا انتهى

قال فى نسمات الاسحار وهو حسن فليحفظ اقول فيجب ان يحمل كلام المصنف فى الاصل على هذا المعنى ويصح تقييده بلاغبار (قوله وانكر الشافعى ره هذا القسم والحقه بالفرض) اى لم يفرق بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان بل الواجب والفرض عنده مايذم تاركه شرعا سواء ثبت بطريق قطعى او ظنى لان اختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلافه فى نفسه فتخصيص الفرايض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم (قوله ان انكر الاسم فلا معنى له) يعنى ان انكر كون الواجب والفرض متباينين لغة لا معنى لانكاره لقيام الدليل من اهل اللغة على تباينهما فتخصيص اسم الفرض بهذا القسم والواجب بهذا الاعتبار معنى القطع فى الاول واعتبار معنى السقوط على الوجه الذى قلنا فى الثانى ولا يوجد معنى القطع فى الواجب ولا معنى السقوط فى الفرض فكيف يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة قال العلامة الفنارى فالفرق بينهما بين اسما وحكما بلا تحكم فالواجب اذا تفاوت الدليلان رعاية التفاوت بين مدلوليهما فيعمل فيما ثبت بالقطعى كقراءة ما تيسر من القرآن والركوع والسجود والطواف بالخبر الوارد فيها بوجه لا يتغير حكم القطعى وذلك بوجوب مدلول الخبر فمسويهما كالشافعى ساه فى حط رتبه ورفع درجته انتهى وقد عرف الفرض بما يفوت الجواز بفوته وهو يشمل كلا نوعى الفرض القطعى والظنى كمقدار ربع الرأس فانه فرض مع انه ثبت بدليل ظنى والقسم الثانى من الفرض داخل فى الواجب على تفسير الكتاب ولا يخالف لما اتفق عليه الاصحاب من انه لا واجب فى الوضوء لان مرادهم هو الواجب الذى لا يفوت الجواز بفوته

(و) النوع الثالث (السنة وهى الطريقة المسلوكة فى الدين) وهى نوعان سنة الهدى اى اخذها هدى وتركها ضلالة ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والاساءة كالاذان والجماعة ولو تركها اهل بلد وتواصروا على ذلك قوتلوا عند محمد رحمه الله ليأتوا بها والنوع الثانى سنة الزوايد اى اخذها حسن وتركها لا بأس به ولا يستوجب تاركها اساءة كسنن النبى عليه السلام فى لباسه وقيامه وقعوده واكله وشربه ونومه ومعاشرته ويخرج على القسمين الفاظهم فى الاذان وهى قولهم ويكره ان يؤذن وهو جنب وان صلى اهل مصر جماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا ولا بأس بان يؤذن واحد ويقيم آخر ولو اذن قبل الوقت يعيد فى الوقت فقولهم يكره او اساؤا للسنة الهدى وقولهم لا بأس للزوائد وقولهم يعيد فذلك من حكم الوجوب (وحكمها المثوبة باقامتها من غير افتراض ولا وجوب) لانها طريقة امرنا باحيائها ونهينا اماتتها بقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهيكم عنه فانتهوا واحياؤها فعلها فبتركها يستحق الملامة الا اذا تركها استخفافا فانه يكفر لانه يرجع الى واضعها اعلم ان السنة تتناول الفعل والقول وتتناول سنة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين عندنا لقوله عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم خلافا للشافعى ره فان عنده ان السنة المطلقة مخصوصة لسنة النبى عليه السلام وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابى كما سيجيء

قوله

(قوله وهى) اى السنة لغة الطريقة مرضية اولا وفى الاصطلاح الطريقة المسلوكة فى الدين اى الطريقة الحسنة سوى الفرض والواجب بقرينة المقابلة من غير لزوم على سبيل المواظبة والمراد من الطريقة المسلوكة التى سلكها النبى عليه السلام والصحابة وكان ينبغى ان يذكر هذه القيودات فى التعريف الا انه اكتفى عنها بالحكم (قوله سنة الهدى) اى السنة الهادية الى كمال الدين على ان يكون الهدى مصدرا فى معنى الفاعل واليه يشير قوله اخذها هدى اى هادى الى الدين الكامل فاضافته مثل مسجد الجامع ويقال لها السنة المؤكدة القريبة الى الواجب فى حكم العمل لكونها طريقة امرنا باحيائها (قوله وتركها ضلالة) اى خروج عن سبيل الكمال وطريق السداد فى الدين ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة مع لحوق اثم يسير ولوم واساءة والمراد من الترك تركها بلا عذر على سبيل الاصرار (قوله قوتلوا عند محمد ره) لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك ومن هنا قيل لا يكون قول محمد فى اهل مصر تركوا الاذان والاقامة امر وبهما فان ابوا قوتلوا بالسلاح دليلا على وجوب الاذان كما استدل به بعضهم عليه وفى التلويح ان ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتى لم ينل شفاعتى وحكم ابو يوسف ره بالتأديب بالتعزير او القيد او الحبس على ما يراه الحاكم لان المقاتلة بالسلاح عند ترك الواجبات دون السنن (قوله السنن الزوائد) اى السنة الزائدة على الهدى وكمال الدين من اضافة الموصوف الى الصفة كصلوة الاولى (قوله ولا يستوجب تاركها اساءة) فان العبد لا يطالب باقامتها ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا قيل والافضل ان يأتى بها (قوله كسنن النبى عليه السلام فى لباسه وقيامه فى العادات) ومثل تطويل القراءة فى الصلوة فى العبادات واما تخصيص الاولى بالعبادات والثانية بالعادات فمردود عند المحققين لان الفرق بينهما هو النية المتضمنة للاخلاص وجميع افعاله عليه السلام عبادة مشتملة عليها وكذا افعال امته فينقلب عبادة بحسن النية ونية الاقتداء بالنبى صلى الله عليه وسلم فيلزم ان لا يوجد سنة الزوائد الا بالنسبة الى بعض الاشخاص (قوله ويخرج من القسمين) اى ينبىء على كون السنة على قسمين وترك ما هو من سنن الهدى موجبا للكراهة والاساءة وترك ما هو من سنن الزوائد لا يوجب شيئا منهما اختلف اجوبة السلف مع كون الافعال كلها سنة فقال محمد ره فى الاذان تارة يكره ومرة اساءوا هما لسنة الهدى وتارة لا بأس وهو حكم السنة الزوائد ودفعة يعيد وهو حكم الوجوب (قوله وحكمها المثوبة باقامتها من غير افتراض الخ) اشار الى حكم الترك اى لا يستحق تاركها العقاب بل الملامة كما قال الشارح قالوا من ترك سنن الصلوة الخمس ان لم يرها حقا كفر وان رآها وتركها قيل لا يأثم والصحيح انه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك وفى فتح القدير هذا اذا تجرد الترك عن استخفاف بان يكون مع رسوخ الادب والتعظيم فان لم يكن كذلك دار بين الكفر والاثم بحسب

الحال الباعثة على الترك (قوله وتتناول سنة الصحابة) اى لفظ السنة عند الاطلاق قد تقع على طريقة سنة الرسول وغيره من الصحابة وهو مذهب اصحابنا واختيار فخر الاسلام فاذا قال الراوى من السنة كذا يطلق على سنة النبى عليه السلام وعلى غيرهما ولا يتعين الا بدليل وقرينة (قوله لقوله عليه السلام عليكم بسنتى الح) اى فقد اطلق صلى الله عليه وسلم السنة على سنة غيره والاصل فى الاطلاق الحقيقة وان السلف يقولون سنة العمرين فلا يرد انها مقيدة والنزاع فى المطلقة وكذا فى قوله عليه السلام من سن الحديث والتعميم ليس قرينة صارفة اذ هو فرع الاختصاص (قوله خلافا للشافعى ره) وكذا نقل عن المتقدمين من ائمة الحنفية رحمهم الله (قوله ان السنة المطلقة مخصوصة الح) يعنى اذا اطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة لان المطلق يتبادر منه الفرد الكامل ونحن نقول ان المطلق يفيد الاطلاق فلا يتقيد بلا دليل وكمال الفرد ليس بدليل التقييد فيقع على طريقة النبى عليه السلام وغيره كذا قيل

(و) الرابع من انواع العزيمة (نفل) وهو فى اللغة الزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لكونها زيادة على المقصود من الجهاد (و) فى الشرع (هو ما زاد على العبادات) يعنى نوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا وانما جعل النفل من العزايم لانه لم يبن على اعذار العباد فيدخل فى العزيمة وايضا فى مراعات اركانه من الطهارة والاستقبال والقيام والقعود على الاتمام مع مشروعيته على الدوام حرج بين فكان عزيمة باصله ومرخصا فى وصفه حتى جاز قاعدا مع القدرة على القيام وموميا على الدابة الى اى جهة توجهت مع القدرة على النزول والاستقبال (وحكمه) اى النفل (اثابة فاعله) لكونه عبادة وهى سبب لحصول الثواب (ولا معاقبة لتاركه) لخلوه عن صفة اللزوم والسنية (ويلزم النفل بالشروع) عندنا حتى يجب عليه المضى والاتمام لصيانته عن الابطال المنهى عنه بالنص ولا سبيل الى الصيانة الا بالزام الباقى والقضاء بالافساد كالمنذور خلافا للشافعى فانه يقول لا قضاء عليه لانه متبرع ولا لزوم على المتبرع (والتطوع مثله) اى مثل النفل اذ معناه الزيادة على العبادات بالطوع والاختيار لا بالكره والاجبار (ومباح وهو ما ليس لفعله ثواب ولا لتركه عقاب) وانما افرده بالذكر مع دخوله فى النفل من حيث ان كل واحد منهما لا يلزم العهدة لما تلونا عليك آنفا قصدا الى بيان الجهة الفارقة كما ترى

(قوله نفل) وهو دون السنة الزائدة لان الزوائد صارت طريقة مسلوكة فى الدين وسيرة النبى صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل وقيل هو سنن الزوائد (قوله ولا معاقبة لتاركه) فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا واورد بالزيادة على ثلاثة ايات فى قراءة الصلوة فانه يصدق عليه انه يثاب ولا يعاقب على

ترکہ اجیب بان الزیادۃ قبل تحققہا کانت نفلا فانقلب فرضا بعد تحققہا لدخولہا تحت قولہ تعالی
فاقرؤا ما تیسر من القرآن کالنافلۃ بعد الشروع تصیر فرضا حتی لو افسدہا یجب القضاء
ویعاقب علی ترکہا ثم المراد بعدم العقوبۃ عدم الاساءۃ علی ترکہ ولذا زاد فی افاضۃ
الانوار قولہ ولا یذم اشارۃ الی ہذا (قولہ لصیانتہ عن الابطال المنہی عنہ) وہو قولہ تعالی ولا
تبطلوا اعمالکم لان ما اداہ صار للہ تعالی فوجب صیانتہ ولا سبیل الیہا الا بلزوم الباقی فالترجیح
بالمؤدی اولی من العکس بالاعتبار وہو جعل الابتداء تابعا الی باقیہ فی التخییر کما جعلہ الشافعی
رہ لان العبادۃ مما یحتاط فیہا ویؤیدہ ذلک قولہ تعالی واتموا الحج والعمرۃ للہ ولیس ہذا الوجوب
الا لصیانۃ الاحرام بالاتفاق فلذا یجب الاتمام لصیانۃ الجزء الاول ایۃ عبادۃ کانت وبالافساد یلزم
القضاء فان قلت ان کان المؤدی عبادۃ فلا حاجۃ الی الزام الباقی وان لم یکن عبادۃ فلا وجہ لکونہ
حقا للہ تعالی ومسلما الیہ قلت انہ عبادۃ بدلیل انہ لو مات فی اثنائہ یثاب علیہ والثواب شأن
العبادۃ ولئلا یلزم ترکب الشیء من منافیہ وانما الزم الباقی لکونہ شرطا لبقائہ عبادۃ لا لکونہ
عبادۃ قال اللہ تعالی ولا تبطلوا اعمالکم وعدم ابطالہ بالزام الباقی لان المؤدی فعل من الصلوۃ علی
معنی انہ یعتبر مع غیرہ صلوۃ فیکون عبادۃ من ہذا الوجہ ولکن باعتبار انہ جزء مما لا یتجزی
لا حکم لہ بدون الاجزاء الباقیۃ وکل جزء عبادۃ متعلقۃ بما قبلہ وبما بعدہ ضرورۃ الاتحاد وجعل کل
جزء تقدم علیہ شرطا لانعقادہ عبادۃ ووجود الباقی شرطا لبقائہ عبادۃ کما فی ابن ملک (قولہ والقضاء
بالافساد کالمنذور) اشار بہ الی دلیل آخر علی لزومہ بالشروع وبیانہ ان ما اداہ صار للہ تعالی
بالشروع کالمنذور صار للہ تعالی بالنذر لکن المنذور صار للہ تعالی من جہۃ التسمیۃ وما اداہ
من جہۃ الفعل وما صار للہ تعالی من جہۃ التسمیۃ ادنی حالا مما صار للہ تعالی من جہۃ الفعل ولما وجب
صیانۃ ما صار للہ تعالی تسمیۃ فما صار فعلا صیانتہ اولی فوجہ الشبہ بینہ وبین النذر فی مطلق
الصیرورۃ للہ تعالی والفارق بینہما التسمیۃ والفعل (قولہ خلافا للشافعی رہ) حتی لو لم یمض
فیہ لا یؤاخذ بالقضاء ولا یعاقب علی ترکہ لان حکم النفل التخییر فیہ فاذا شرع فہو مخیر فیما لم
یأت ایضا تحقیقا لمعنی النفلیۃ وجوابہ منع التخییر بعد الشروع فانہ عین النزاع ولما لزم
بالشروع عندنا یجب المضی فیہ ویعاقب علی ترکہ لما قلنا (قولہ وانما افردہ بالذکر) ای ولم
یجعل قسما خامسا (قولہ قصدا الی بیان الجہۃ الفارقۃ) وہی ان المباح وان استفاد فیہ المشروعیۃ
فی الجملۃ لدخولہ تحت خطاب الشارع لکنہ لم یقصد بہ الابتلاء فبہذا الاعتبار رجح فیہ عدم
المشروعیۃ فلکونہ ذو جہتین افردہ بالذکر

(و) النوع الثانی من نوعی المشروعات (رخصۃ) وہی فی اللغۃ عبارۃ عن الیسر والسہولۃ
یقال رخص السعر اذا تیسرت الاصابۃ لکثرۃ وجود ما یتعلق بہ وقلۃ الرغبۃ بہ وفی الشرع اسم
لما یبنی علی اعذار العباد واشار بقولہ (ہی ما تغیر من عسر لیسر بعذر) اعلم ان الرخصۃ

بحسب الاستقراء اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر اى اكمل فى المعنى الذى وضع له الرخصة ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر فى كونه مجازا اما احق نوعى الحقيقة فما استبيح اى اعطى له حكم الاباحة مع قيام المحرم وقيام حكمه وهو الحرمة وهذه الاستباحة بمنزلة العفو عن الجناية بعد استحقاق العقوبة كالمكره على اجراء كلمة الكفر العياذ بالله فرخص الاجراء مع ان حرمة الكفر ثابتة لاتنفك بحال ووجوب حق الله جل وعلا فى الايمان به قائم ايضا وانما رخص بعذر الاكراه اذا خاف التلف على نفسه لان فى الامتناع عنه حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى وفى الاجراء تلف حق الله تعالى صورة لامعنى اذا كان قلبه مطمئنا بالايمان فكان الامتناع عزيمة حتى اذا قتل بالصبر كان مأجورا امر تمامه فى الحسن بعينه ومثله الافطار فى نهار رمضان واتلاف مال الغير وغيرها بعذر الاكراه

(قوله رخصة) هى بتسكين الخاء وحكى ايضاضمها واما الرخصة بفتح الخاء فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الآمدى (قوله ماتغير آه) يشير الى انه مشروع ثان غير عن الحكم الاصلى ولذا عرف فى المرآت بما شرع ثانيا مبنيا على العذر فتعريفها بالمشروع بعذر مع قيام المحرم غير جامع وفسر بعضهم العذر بالمشقة والحاجة وقال ابن الهام هو خوف فوات النفس او العضو (قوله احق من الآخر) اى انسب من حق لك بالضم ومعناه ان اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة لامن حق الشىء اذا ثبت اى احدهما فى كونه حقيقة اقوى من الآخر لان كون الشىء حقيقة فى معنى لايقبل التشكيك حتى يكون اقوى واولى فالاولى على الشارح ان يحمل على المعنى الاول قوله (اى اعطى له حكم الاباحة) اشار به الى دفع مايقال ان الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة فى شىء واحد (وحاصل الدفع انه اعطى له حكم الاباحة ولايصير مباحا حقيقة لقيام دليل الحرمة الا انه لايؤآخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤآخذة انتفاء الحرمة والحرمة مع سببها قائمة فى هذا القسم ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل من غير مؤآخذة بناء على عذره (قوله مع قيام المحرم) اى قيام السبب المحرم وهو الدليل المثبت للحرمة واحترز به عن مثل الصيام فى الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح بعذر وهو فقد الرقبة ولكن لامع محرمه وهو ملكها (قوله كالمكره) اى كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه بالقتل او القطع (قوله والايمان به) اى الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم لم يخصص مثل قوله تعالى ياءيها الذين آمنوا آمنوا (قوله صورة ومعنى) اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح (قوله لاصورة اذا كان الخ) لان التصديق الذى هو الركن الاصلى باق (قوله فكان الامتناع عزيمة) اى الحكم الاصلى الذى لم يتغير وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان (قوله حتى اذا قتل الخ) اى اخذ بالعزيمة وبذل

نفسه

نفسه حسبه ومات بسببه بان لم يجر على لسانه كلمة الكفر فقتل كان مأجورا لانه آت بما هو اولى (قوله ومثله الافطار فى نهار رمضان) اى بعد صومه وهو صحيح مقيم فانه يرخص له الفطر لئلا يفوت حقه صورة ومعنى لاالى بدل وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء وقيد بهما لانه لو كان مريضا او مسافرا لايكون ترخصه من هذا القسم لانه لو لم يفطر حتى قتل كان آثما لانه لما ابيح له الافطار صار رمضان فى حقه كشعبان (قوله واتلاف مال الغير) لامكان التدارك بالضمان فرجح فى حقه فى نفسه ورخص له ذلك (قوله وتناول المضطر) اى وكتناول المضطر بان اصابته مخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان حقه فائت صورة ومعنى اذا لم يتناوله وحق الغير فائت صورة وفى التمثيل به مع التمثيل باتلافه مال الغير اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت فى العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما فى ذلك من اظهار التصلب فى الدين ببذل نفسه فى الاجتناب عن هتك حرمة من محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لامحالة (قوله وغيرها) مثل جناية المكره على الاحرام ومثل ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف كذا قيل

والثانى من نوعى الحقيقة ما استبيح مع قيام السبب المحرم موجبا لحكمه لكن الحكم وهو وجوب الاداء متراخ عن السبب لمانع الى زوال العذر (مثاله فطر المريض والمسافر فانه رخص لهما مع قيام السبب وهو شهود الشهر (وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى من الرخصة عندنا لكمال سببه وتردد فى الرخصة وانما كان هذا النوع ادنى من الاول لان الرخصة فى الاول لقيام السبب ولزوم حكمه له حالا وفى الثانى لقيام السبب مع عدم لزوم الحكم له حالا بل مآلا ولهذا لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لم يلزم عليه شئ وكمال الرخصة من كمال العزيمة ولاريب ان العزيمة فى الاول اكمل دون الثانى (واما الثالث وهو اتم نوعى المجاز من الرخصة لما وضع اى حط عنا من الاصر والاغلال التى كانت على بنى اسرائيل ومن جملتها انه لايجوز صلوتهم الا فى المسجد فحط الله تعالى ذلك المشقة عنا فجعل وجه الارض كلها مسجدا لنا كما جعلها طهور النا فسمى ذلك الرخصة مجازا اذ الرخصة فى الحقيقة الاستباحة مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب موجودا فى حقنا اصلا لم يكن رخصة ولما كان النسخ علينا للتخفيف والتيسير سمى رخصة مجازا (واما الرابع وهو ادنى نوعى المجاز هو ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث ان السبب لم يبق موجبا للحكم وسقط الوجوب اصلا كان مجازا ومن حيث انه بقى مشروعا فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة فضعف وجه كونه مجازا وكان ادنى من الثالث (مثاله قصر الصلوة فى السفر فانه رخصة اسقاط مع كون الاكمال مشروعا فى حالة الاقامة وسمى رخصة مجازا حتى لايجوز للمسافر ان يصلى اربعا ومن صلى اربعا كان كمن صلى

الفجر اربعا لان السبب لم يبق فى حقه موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نفلا حتى لو لم يقعد فسدت صلوته وقال الشافعى هى رخصة تخيير كالافطار

(قوله ما استبيح مع قيام السبب المحرم) الاستباحة ههنا على الحقيقة فان حكم المحرم اى الحرمة تراخى عن السبب فيثبت الاستباحة حقيقة والمراد من الاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوى الطرفين لتنافى حكمه الآتى الا انه لقربه من التساوى ماغيروا لفظ الاستباحة افاده العلامة الفنارى (قوله الى زوال العذر) اى الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قايم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت فى الحال كان هذا القسم دون القسم الاول (قوله وهو شهود الشهر) وتوجه الخطاب العام لان خطاب الله تعالى بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه عام للمقيم والمسافر ولذا الوادى كان فرضا لكن حكمه وهو وجوب ادائه تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر (قوله لكمال سببه) وهو شهود الشهر حتى كان الصوم فى السفر افضل من الافطار عندنا (قوله وتردد فى الرخصة) بالجر عطفا على قوله كمال المجرور باللام وهو اشارة الى دليل ثان على اولوية العزيمة اى فى معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه فى الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم فى القضاء ويأكل سائر الناس فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من السقر ولكن فيه يسر من حيث شركته سائر الناس فى الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى (قوله وهو اتم نوعى المجاز) اى اتم فى المجازية يعنى ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر (قوله فما وضع عنا) اى الذى سقط عنا ولم يشرع فى حقنا (قوله من الاصر) هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحركة (فى القاموس الاصر بالكسر العهد والذنب والثقل جعل مثلا لثقل تكاليفهم وصعوبتها مثل اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة (قوله والاغلال) اى لزوم الاغلال وهو ما روى ان بنى اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما يثقب الرجل ترقوته وجعل فيها السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فالاغلال حينئذ حقيقتها وليست مستعارة للمواثق بجامع اللزوم كما قيل لامكان الحقيقة والكلام على تقدير مضاف وعطفه على الاصر من عطف الخاص على العام كما لا يخفى (قوله كانت على بنى اسرائيل) كقرض موضع النجاسة واداء الربع من المال فى الزكوة وقتل النفس فى صحة التوبة وجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة كذا فى التلويح وكون الواجب من الصلوة فى اليوم والليلة خمسين وغيرها رفع كل ذلك اى ترك شرعه ابتدأ تخفيفا وتكريما له صلى الله عليه وسلم (قوله مع كونه مشروعا فى الجملة) اى فى بعض الاوقات كما فى حالة الحظر وعدم الاضطرار

والخوف

والخوف (قوله وسقط الوجوب اصلا) لانه ليس فى مقابلته عزيمة ولم يتغير ذلك العزيمة للتخفيف حتى يكون رخصة (قوله فضعف وجه كونه مجازا) ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى (قوله قصر الصلوة فى السفر) قال فى نسمات الاسحار واعلم ان تمثيل المصنف للنوع الرابع بقوله كقصر الصلوة فى السفر غير مناسب على ظاهره لان القصر فى السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة قيل فهو على تقدير مضاف اى كترك قصر الصلوة فى السفر لان الساقط عن العباد انما هو الاتمام فى محل السفر مع كون الاتمام مشروعا فى غير السفر فالاتمام رخصة والقصر عزيمة (قال ابن نجيم ولقائل ان يقول اذا كان الاتمام فى السفر هو الرخصة لانه الساقط فينبغى ان يكون رخصة حقيقة لا مجاز الا انه فى مقابلته عزيمة وهو القصر ولذا صرح فى فتح القدير بان تسمية القصر رخصة انما هو مجاز فالواجب ان لا يمثل للنوع الرابع لا بالاتمام ولا بالقصر لان الاتمام رخصة حقيقة لا مجاز او القصر ليس برخصة بل عزيمة ولم ار من اوضح هذا المبحث والله اعلم بالحقيقة انتهى (قلت وهى تسليم ان القصر رخصة لا يصح التمثيل به ايضا لماذكره بقى ان ماذكره من ان الاتمام رخصة حقيقة فيه بحث ظاهر لانها ماتغير من عسر الى يسر كما فى التحرير وهنا الامر بالعكس فتدبر ثم رأيت فى البدايع ان بعض مشايخنا سمى الاكمال رخصة قال وهذا خطأ على اصلنا واستدل بنحو ما ذكرته (والحاصل فى تحرير هذا المحل ان يقال ان الرخصة هنا فى الساقط من حيث وصف السكوت وان مدار الرخصة هو التخفيف والتيسير فبالنظر الى الاول عبر عن الساقط بالسقوط فى قوله سقوط حرمة الخمر وكذا قوله كقصر الصلوة لانه سقوط شطرها فكانه قال كسقوط شطر الصلوة والا فالساقط عنا مع كونه مشروعا فى الجملة هو شطر الصلوة وحرمة الخمر لا سقوط ذلك وقد يعبر بما هو نتيجة ذلك السقوط وفذلكته فيقال مسح الخف وصلوة المسافر رخصة اسقاط وكذا قصر الصلوة على معنى الصلوة المقصورة وذلك بالنظر الى المعنى الثانى لان ذلك مناط اليسر والتخفيف فقد ظهر صحة التمثيل بقصر الصلوة من غير حاجة الى تقدير فتدبر انتهى (قوله حتى لا يجوز للمسافر ان يصلى اربعا) لما روى ان عمر رضى الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم انقصر الصلوة ونحن آمنون وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص اوهبته اوتصدقه اوتمليكه من الولى ونحو ذلك فمن يلزمه طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى فى محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا فى الاعيان ففى محل لا يقبله اذا لم يرتد من العبد فمن الله تعالى اولى (قوله وقال الشافعى هى رخصة تخيير) والعزيمة هى الاربع حتى لو فات الوقت يقضى اربعا سواء قضاها فى السفر اوفى الحضر (واحتج بقوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع

القصر بلفظ لاجناح وانه للاباحة دون الايجاب والجواب عنه ان نفى الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا فى مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم جناحا ونقصانا فى القصر فعلم ان قيد الخوف ايضا اتفاقى لاموقوف عليه القصر

(فصــــل وللاحكام المشروعة بالامر والنهى باقسامها) المشروحة المفصلة قوله (اسباب) مبتدأ موءخر اى للاحكام من اصلها وفرعها اسباب شرعية تضاف المشروعات اليها يقال صلوة الظهر والعصر وزكوة المال وصوم شهر رمضان وحج البيت وخراج الارض ونحوها وان كان الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى لاتأثير للاسباب بانفسها عندنا خلافا للمعتزلة الا ان الشرع جعلها اسبابا للوجوب اذ العلل الشرعية علل شرعية جعلية بخلاف العلل العقلية وانما جعلت هذه اسبابا لكون الايجاب غيبا عنا تيسير اللامر على العباد حتى يتوسلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة فاصل الوجوب فى المشروعات جبر لااختيار للعبد فيه فلا يفتقر الى قدرته من العقل والتميز والخطاب اى الامر لاداء ما وجب بالاسباب السابقة والاداء لايكون الاعن اختيار فلا يصح قبل الوجوب كقول البائع للمشترى اشتريت العبد فاد الثمن

(قوله وللاحكام المشروعة الخ) لما فرغ عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعدها بيان اسبابها الظاهرى اقتداء لفخر الاسلام وتنبيها الى الرد على المنكرين باضافة الاحكام المشروعة الى العلل والاسباب والمراد بالاسباب العلل الشرعية مجاز الا الاسباب الحقيقية التى لايضاف اليها وجود الاحكام كما فى ابن ملك بل المراد ماهو اعم من السبب والعلة وهو الافضاء الى الحكم (ثم اعلم ان ماترتب عليه الحكم ان كان شيئا لايدرك العقل تأثيره ولايكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لايدرك تاثير لفظ اشتريت فى هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو السبب وان ادرك العقل تأثيره كما يذكر فى القياس يخص باسم العلة (قوله باقسامها المشروحة الخ) من كون الامر موقتا او مطلقا موسعا او مضيقا وكون النهى فى الامور الشرعية او الحسية او قبيحا لعينه او لغيره الى غير ذلك (قوله اى للاحكام من اصلها الخ) يعنى اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وفروعه وهى سائر الاحكام الشرعية من العبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة باسباب جعلها الشارع اسبابا لها اى طرقا موصلا اليها وامارات على ايجاب الشارع اياها تيسيرا على العباد لكون الايجاب غيبا عنا فيضاف الايجاب اليها وان كان الموجب للحكم فى الحقيقة والشارع له هو الله تعالى ولهذا يجب الصلوة والصيامات متكررة وان كان الامر بالفعل لايقتضى التكرار (قوله كصلوة الظهر الخ) لان الاصل فى الاضافة الاختصاص والسببية

كمال

كمال الاختصاص واما كون الاختصاص فى غير السببية فى غير المواضع فذلك خلاف الاصل لايصار اليه بلا قرينة وذلك آية المجازية ولذا قال فى الاصل وانما يضاف الى الشرط مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام (قوله فاصل الوجوب فى المشروعات جبر) على معنى انه لم يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد وقدرته بل يثبت بلا اختياره كما يثبت السبب بلا اختياره فاما وجوب الاداء بالخطاب فلا ينفك عن اختيار العبد على معنى انه انما يثبت فى حال لو اختار العبد الاداء لقدر عليه لاستحالة تكليف ماليس فى الوسع وفى التقرير والحاصل ان القدرة لايشترط لنفس الوجوب ولكنها يشترط لوجوب الاداء اعنى قدرة الاسباب والآلات ووجود الاداء يتوقف على اختياره والخطاب بالامر والنهى للاداء بعد الوجوب بالسبب بمنزلة البيع فان الثمن يجب به مطالبة الاداء انتهى قال الشيخ الوالد سلمه الله لعل مرادهم فى تحقيق تلك المسئلة ان نوز ان اضافة الاحكام الى الاسباب كوز ان قدرة العباد الى الافعال الاختيارية فان صدور جميع الافعال بقدرة الله تعالى حقيقة ومع ذلك ان لقدرة العبد مدخلا فى اضافة الافعال اليها بجعل الله تعالى اياها موصلا وموثرا فى الافعال كما هو مذهب الماتريدية والسلف الصالحين

ولما اجمل اسباب الاحكام اراد ان يفصل فقال (فسبب وجوب الايمان حدوث العالم الذى هو علم على وجود الصانع) يعنى ان وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته بايجاب الله تعالى الا ان سببه فى الظاهر حدوث العالم تيسيرا فالمراد انيكون حدوث العالم سببا لوجوب التصديق الذى هو فعل العبد لا انيكون سببا لوحدانيته تعالى ضرورة استحالته (وسبب وجوب الصلوة الوقت) لانها نسبت اليه قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فالنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت سببا على ما مر وتتكرر بتكرره ولا يصح الاداء قبله ويصح بعد دخوله وسبب وجوب الاداء الخطاب اى قوله تعالى اقيموا الصلوة (و) سبب وجوب (الزكوة ملك المال) اى الذى هو نصاب بدليل الاضافة اليه يقال زكوة السائمة وزكوة مال التجارة ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب فى وقت واحد ويجوز تعجيله على الحول بعد وجوب النصاب اذ جواز الاداء لايكون الا بعد تقرر سبب الوجوب

(قوله حدوث العالم) اى كون جميع ماسوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبىء عن جميع الكمالات وينفى جميع النقايص (قوله كما هو باسمائه وصفاته) يعنى ان الاستدلال بحدوث العالم وتغيره كما يثبت وجوب الايمان بوجود الصانع كذلك يثبت وجوب الايمان بكونه متصفا باسمائه الحسنى وصفاته العلى لان ماهو موجد ومدبر احسن التدبير والتقوم لابد وان يكون حيا عالما قادرا مريدا الى غير ذلك من الاسماء والصفات ولان ذلك الايجاب ليس من ذات العالم وحدوثه بنفسه بل بجعل الله تعالى لذلك دليلا وسببا

للمعرفة تيسيرا للعباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلايكون لهم حجة فى الجهل بخالقهم بعدم الظهور وبعدم السبب والدليل عليه (قوله وسبب وجوب الصلوة) اى نفس الوجوب لا وجوب الاداء (قوله اقوى وجوه الدلالة) لان اللام للتعليل والاختصاص كما يقال تطهر للصلوة وتأهب للشتاء واتخذ فلان الضيافة لفلان اى لسببه (قوله الخطاب) وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة قال فى التوضيح سببها الحقيقى الايجاب القديم وهو رتب الاحكام على شى ظاهر فكان هذا سببا لها ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب للحكم على ذلك الشىء فيكون سببا لوجوب الاداء (والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشىء والثانى هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلابد من سبق حق فى ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن فى الذمة اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب انتهى (قوله ملك المال) اى ملك النصاب النامى تحقيقا او تقديرا فالنماء شرط له لان الغنا لا يحصل باصل المال مالم يبلغ مقدارا واموال الناس فى ذلك مختلفة فقدر بالنصاب فى الكل وينسب اليه بالاجماع (قوله ويجوز تعجيله بعد وجود النصاب) فدل انه سبب لانه لولم يكن سببا لجاز الاداء قبل السبب الا ترى انه لو ملك مادون النصاب فعجل الزكوة ثم تم له ملك النصاب وحال الحول لا ينوب المؤدى عن الزكوة لعدم السبب غير ان الوجوب بصفة اليسر ولا يتم اليسر الا اذا كان المال ناميا ولا نماء الا بمضى الزمان فاقيم الحول الممكن لاستنماء المال مقام النماء

(و) سبب وجوب (الصوم ايام شهر رمضان) قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اى فليصم فى ايامه ولهذا يضاف اليه ويتكرر بتكرره ولم يجز الاداء قبله وصح بعده من المسافر وان تأخر الخطاب الى ادراك عدة من ايام اخر وكل يوم سبب لصومه على حدة حتى اذا بلغ الصبى او اسلم الكافر فى بعض الشهر يلزمه ما بقى لا مامضى اذ هو متفرق فى ايامه تفرق الصلوة فى اليوم والليلة (و) سبب وجوب (زكوة الفطر رأس يمونه ويلى عليه) ولهذا يضاف اليه ويقال صدقة الرأس ويتضاعف الوجوب بتضاعف الرأس من الاولاد الصغار والمالك ويدل عليه قوله عليه السلام ادوا عن كل عبد وحر وقوله ادوا عمن تمونون ووقت الفطر شرط وجوب الاداء ولذلك تضاف اليه يقال صدقة الفطر بمعنى انه زمانه لانه سببه فيكون الاضافة الى الشرط مجاز الادنى ملابسة وانما جعل الرأس سببا والوقت شرطا مع وجود الاضافة اليهما ولم يجعل بالعكس كما جعل الشافعى لان تضاعف الوجوب بتضاعف الرأس دليل محكم على انه سبب فرجح (و) سبب وجوب (الحج بيت الله) دون الوقت ولهذا يضاف اليه قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت ولا يتكرر بتكرر الوقت لان الوقت شرط جواز الاداء وليس سببا للوجوب وانما لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة

لان

لان اداء الحج متفرق على ازمنة وامكنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلا يجوز تغيير ترتيبه كما فى ترتيب اركان الصلوة والاستطاعة بالمال شرط وجوب الاداء بدليل عدم اضافته اليها وعدم تكرره بتكررها وصحة الاداء من الفقير وان لم يملك شيئا

(قوله ايام شهر رمضان) اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو شهود الشهر اعنى الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك بالايام والليالى جميعا (و) ذهب الاكثرون منهم قاضى ابو زيد وفخر الاسلام الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة وهو المختار عند المصنف ولذا صرح بالايام (قوله فمن شهد منكم الشهر) اشارة الى الاستدلال بكون الشهر سببا لوجوبه بان نسبة الصوم اليه وتعليقه به يدل على كونه سببا لان تعليق الحكم بالمشتق دليل على علية مأخذ الاشتقاق فان معنى قوله فمن شهد ان شاهد الشهر منكم فليصمه وحمل اكمل الدين هذه الاية على الاستدلال بكون سببه ايام الشهر بان الوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء والليل لا يصلح ظرفا له لان الله تعالى اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله فالآن باشروهن وكلوا واشربوا الآية فبقى الايام محلا للصوم فمراده بالظرف ان يكون محلا المصالح الذى ينفصل من الاداء (قوله سبب على حدة) اى الجزء الاول الذى لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا اياه لان الواجب فى الشهر اشياء متغايرة وصوم كل يوم عبادة على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرايط وجوده وانفراده بالارتفاع عند طريان النقص كالصلوة فى اوقاتها بل التفرق فى الصيام اكثر منه فى الصلوة لان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم لا اداء ولا قضاء لما مضى (قوله رأس يمونه ويلى عليه) اى يقوم الانسان بكفايته ويتحمل ثقله بسبب ولايته عليه ولاية مطلقة من التزويج والاجارة وغيره والولاية نفاذ القول على الغير شاء او ابى فلا يكون الرأس سببا حتى يجتمع فيه الوصفان الولاية والمؤنة فخرج الصغير الذى له مال تجب نفقته فيه لانعدام المؤنة على غيره فى حقه حتى الاب عند ابيحنيفة و ابى يوسف وان وجدت الولاية المطلقة للاب عليه وخرج الابن البالغ الزمن المعسر والمرأة لانعدام الولاية المطلقة للاب والزوج عليهما وان وجدت المؤنة لهما عليهما (قوله ويدل عليه الح) فان كلمة عن يدل على السببية كما يقال سمن عن اكل وشرب اى بسببهما (قوله ووقت الفطر شرط وجوب الاداء) لان وصف المؤنة فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون اى تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما تجب على الرأس لا عن الوقت لان مؤنة الشئ سبب بقائه يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا فان الشئ قد

يضاف الى غيره بادنى ملابسة كما يقال حجة الاسلام مع ان الاسلام شرط بلا خلاف وبهذا اخرج الجواب عما قاله الشافعى (قوله دليل محكم) اى امر حقيقى لا يحتمل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ (قوله لهذا يضاف اليه) والاضافة من دلايل السببية ولهذا لم يجب الامرة (قوله ليس سببا للوجوب) بدليل انه لم يتكرر بتكرره وتوقف صحة الاداء مع عدم التكرر بتكرره دليل الشرطية

(والعشر والخراج الارض النامية تحقيقا او تقديرا) اى سبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج بدلالة الاضافة يقال عشر الارض وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة لكون الواجب من غير جنس الخارج فكان الخراج موءنة باعتبار الاصل وهو الارض لانه سبب بقاء الارض لانه يصرف الى المقاتلة الذابين عن حريم دار الاسلام فيبقى الارض فى ايدى ملاكهم وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة فاستعمال الزراعة وعمارة الدنيا مع الاعراض عن الجهاد سبب للمذلة والعقوبة لما روى انه عليه السلام رآى شيئا من آلة الزراعة فى دار فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا ولهذا لا يجب الخراج على المسلم ابتداء وفى العشر الاعتبار بالخارج لا بالزراعة حتى يجب العشر اذا خرج من غير ان يزرع فليس بعمارة للدنيا ولا اعراض عن الجهاد ولهذا لم يجتمعا عندنا (و) سبب وجوب (الطهارة الصلوة) فانها تضاف اليها يقال طهارة الصلوة وتقوم بها حتى تجب بوجوب الصلوة وتسقط بسقوطها والحدث شرط وجوب الاداء بامر فاغسلوا وليس سبب الوجوب لانه ناقضها ومزيلها فلا يكون سببا لوجوبها ولذا جاز الاداء بدونه اذ الوضوء على الوضوء نور على نور ولا يجب مع تحقق الحدث بدون وجوب الصلوة

(قوله بحقيقة الخارج بدلالة الاضافة) حاصله ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلابد من حقيقته لان العشر اسم اضافى اذ هو اسم لواحد من عشرة فما لم يتحقق خارج لا يتحقق عشره والخراج مقدر بغير جنس الخارج وهو الدراهم فيكفى النماء التقديرى (قوله فكان الخراج موءنة الخ) وكذا فى العشر معنى الموءنة ايضا لكن الشارح اقتصر على الاول لوجود مخالفة الشافعى رہ فى اعتبار وصف الموءنة لانه قال سبب وجوب الخراج الارض والعشر الخارج ولذلك يجتمعان فى ارض واحد وانما تعلق العشر بالخارج لانه يتكرر بتكرره ولهذا لا يجوز تعجيله ولو كان الارض هى السبب لجاز تعجيله كالخراج (قوله لانه يصرف الى المقاتلة الخ) لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين لانهم يصونون الدار عن الاعداء بالقتال والضعفاء بالدعاء والتضرع الى الله ولذلك يصرف العشر

والخراج

والخراج الى المقاتلة والضعفاء كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة الظاهرة وهو القتال والباطنة وهى الدعاء والعبادة فيكون الانفاق على الفريقين انفاقا على الارض تقديرا وهو معنى الموءنة لكن العشر موءنة فيهامعنى العبادة والخراج موءنة فيهامعنى العقوبة ثم فى العشر باعتبار النماء الحقيقى معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة وفى الخراج باعتبار النماء التقديرى معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لمافيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة التى هى نوع عقوبة ولذا كان اصل الخراج على الكافر ولم يبتداء على المسلم وجاز البقاء عليه باعتبار معنى الموءنة وهذا توضيح كلام الشارح (قوله وسبب وجوب الطهارة الصلوة) اى وجوب الصلوة وارادتها لترتبها عليها فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اى اردتم القيام اليه ومثل هذا يشعر بالسببية (قوله متى تجب بوجوب الصلوة) وتسقط بسقوطها (وذهب بعضهم الى ان سببها الحدث لانه صلى الله عليه وسلم قال لاوضوء الاعن حدث وحرف عن يدل على السببية كماتقرر فى قوله عليه السلام عمن تمونون ولانها يتكرر بتكرر الحدث لا الصلوة فانه يصلى بوضوء واحد صلوة كثيرة كذا فى شرح الاصول (والحدث شرط لوجوب الاداء) اى لوجوب اداء الطهارة ولذا لوتوضاء قبل الوجوب وصلى الفرض جازت لان المعتبر فى الشرط حصوله لاتحصيله وانما شرط لوجوبه لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الاعلى تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا (قوله ولايجب مع تحقق الحدث الخ) لانا لوفرضنا انه تطهر قبل الوقت ثم احدث كذلك لايجب عليه الوضوء وان تكرر الحدث

(باب بيان اقسام السنة) الاقسام التى سبق ذكرها فى الكتاب ثابتة فى السنة ايضا وهذا البيان مايختص به السنن وذلك اربعة اقسام الاول فى كيفية الاتصال بنا من حضرت الرسالة صلى الله عليه وسلم و الثانى فى الانقطاع والثالث فى بيان محل الخبر الذى جعل حجة فيه والرابع فى بيان نفس الخبر ولهذا قال (السنة هى المروية عن رسول الله عليه السلام قولا وفعلا وبيان وجوه اتصالها بنا اقسام) وهو القسم الاول عن الاربعة وانما اختصت وجوه الاتصال بالسنة لان اتصالها باحد طرق ثلاثة بالاحاد وبالشهرة وبالتواتر واما اتصال الكتاب بنا فليس الابطريق التواتر لاغير (منها) اى من اقسام وجوه الاتصال (المتواتر وهو الكامل) فى الاتصال (الذى رواه قوم لايحصى عددهم ولايتوهم تواطئهم) اى توافقهم (على الكذب) لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم الى ان يتصل برسول الله عليه السلام فيكون آخره كاوله واوسطه كطرفيه وبهذا يظهر بطلان قول من اعتبر فيه عددا معينا وهو اثنى عشر اوعشرون

اواربعون اوسبعون بماورد فى القرآن من العدد المعين ومثاله نقل القرآن والصلوة الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوة ونحو ذلك (وحكمه انه يوجب اليقين) علما ضروريا كالعلم بالمحسوسات بالعيان

(قوله بيان اقسام السنة) السنة هى فى اللغة الطريقة ولو غير مرضية كما ورد من سن سنة سيئة (وفى عرف الفقهاء ماواظب عليه مقتدى نبيا كان اووليا ولهذا يقال تارة سنة الصحابة كالتراويح بالجماعة وسنة عائشة وسنة العمرين واما ماعرفه المصنف فهو بناء على اصطلاح الاصوليين فقط ثم لفظ السنة تطلق على قول الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة وافعالهم (والحديث يطلق على قول الرسول عليه السلام خاصة ولفظ الخبر يرادف الحديث والمراد من السنة فى هذا العنوان هو المعنى العام ولذا اورد فى آخر الباب افعاله عليه السلام واقوال الصحابة وافعالهم رضى الله عنهم وهذا هو الظاهر والمصرح فى شرح الاصول (قوله سبق ذكرها) من الخاص والعام والامر والنهى وغير ذلك كلها ثابتة فى السنة فيعلم حالها بالمقايسة عليه (قوله بيان مايختص به السنن) جواب عن مقدر يرد عليه وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة فى السنة فلاحاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة فى باب على حدة فاجاب بان هذا الباب بيان اقسام خاصة للسنن (قوله فى كيفية الاتصال) وهو عدم انقطاع واسطة بينه عليه السلام وبين الراوى (قوله فى الانقطاع) وهو البحث عن حال الراوى وعن شرايطه وعن وصوله من الاعلى الى الادنى بالسماع والتبليغ (قوله محل الخبر اما ان يكون فى حقوق الله تعالى اوفى حقوق العباد وبيان شرايط الخبر ايضا (قوله فى نفس الخبر) اما متحتم الصدق او متحتم الكذب او يحتملهما راجحا او مرجوحا من الجانبين والحصر استقرائى (قوله ومنها المتواتر) لغة التتابع اى تتابع امور واحدا بعد واحد يقال تواترت الكتب اذا جاء بعضها اثر بعض (قوله رواه قوم) هذا تعريف المتواتر فى السنة ولذلك قيد بقوله الى ان يتصل (قوله لايحصى عددهم) اى لايحصى عددهم عادة لانه لايمكن احصاؤه فانه ليس بشرط اتفاقا لكن الجمهور انه ليس بشرط بل المعتبر عندهم ان يرويه قوم يحصل العلم بخبرهم فان الحجاج او اهل جامع اذا اخبروا عن واقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين وعلى كلا القولين لايشترط للتواتر عدد معين والقول به قول بلا دليل (قوله ولايتوهم تواطئهم على الكذب) هذا شرط متفق عليه وقول الشارح لكثرتهم معناه ان المعتبر فى كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطئهم على الكذب فيكون قوله ولايتوهم الخ تفسير للكثرة وذكر العدالة بناء على مااختاره فخر الاسلام لان الكفر والفسق مظنة الكذب والمجازفة وذكر فى التلويح قيدا آخر وهو ان يكون التواتر مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق

اهل

اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان عليها والحاصل ان شروطه ثلاثة تعدد النقلة بحيث يمتنع التواطىء على الكذب عادة والاستناد الى الحس واستواء الطرفين والوسط فى ذلك (قوله فيكون آخره كاوله الخ) يعنى يكون المخبرون فيها مستوين فى الكثرة وفى الاستناد الى الحس كما مر (قوله كما ورد فى القرآن) مثل قوله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا خصهم بذلك ليحصل العلم بخبرهم وكقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بحصول العلم بما يخبرون (قوله ونحو ذلك) مثل مقادير الزكوة وارش الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات ونحو ذلك (قوله يوجب علم اليقين) من باب اضافة العام الى الخاص كبلد بغداد لان العلم يعم الظن واليقين (قوله علما ضروريا) لانا نجد من انفسنا العلم الضرورى بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار (قوله كالعلم بالمحسوسات بالعيان) اى بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالاذن من غير توقف على الاستدلال فانا لا نجد التفرقة بين ما عرفنا بالخبر من آبائنا وبين ما عرفناه عيانا من اولادنا من غير نظر فى امر خارج يدلنا عليه ونجد المعرفة بجهة الكعبة خبرا مثل معرفتنا بجهة منازلنا سواء ويدل عليه التحقيق ايضا لان الخلق خلقوا على همم متفاوتة وطبايع مختلفة متباينة وكل ما كان كذلك لا يكاد يقع امورهم الا مختلفة لان العادة يحيل ان يجتمعوا على حكم واحد كما يحيل ان يجتمعوا على ملل واحدة ومشرب واحد فى زمان واحد فلما وقع الاتفاق كان ذلك لداع اليه وهو اما السماع او الاختراع و الثانى باطل لان تباين اماكنهم وخروجهم من الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع فتعين السماع وهذا القدر من التنبيه كاف فى انه يوجب علم اليقين ضرورة كذا فى التقرير

(و) من اقسام وجوه الاتصال (المشهور وهو الذى فى اتصاله شبهة) صورة لما انه كان من الآحاد فى الاصل اى فى القرن الاول فتمكنت فيه الشبهة ومن حيث تلقته الامة بالقبول لا يكون فيه الشبهة معنى (و) الحال (هو) اى المشهور (انتشر من الآحاد حتى صار كالمتواتر) بان نقله قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب فى القرن الثانى بعد الصحابة ومن بعدهم الى ان يتصل بنا حتى قال ابو بكر الرازى رحمه الله انه احد قسمى المتواتر على انه يوجب علم اليقين الاستدلالى والمتواتر يوجب العلم اليقين الضرورى والصحيح عندنا انه يوجب علم الطمانينة لا علم قطعى لما انه لا ينسخ به الكتاب ولو كان قطعيا لجاز نسخ الكتاب به كالمتواتر بخلاف الزيادة به على الكتاب مثل زيادة المسح على الخفين والتتابع فى صيام كفارة اليمين وانما جاز الزيادة به على النص لانها ليست بنسخ من كل وجه وكذا روى عن عيسى بن ابان انه يضلل جاحده ولا يكفر ولو كان قطعيا لوجب اكفاره ولما كان فى اتصال المشهور شبهة كان

انكاره راجعا الى تخطئة اهل العصر الثانى فى قبوله لاالى تكذيب الرسول وتخطئة العلماء لايكون كفرا بل بدعة وضلالا بخلاف انكار المتواتر اذفى انكاره تكذيب الرسول عليه السلام لان اوله كآخره وصار كالمسموع من فم رسول الله عليه السلام هذا ومن اقسام وجوه الاتصال خبر الواحد وهو مايكون فيه شبهة صورة ومعنى وهوكل خبر يرويه واحد واثنان فصاعدا لاعبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وذلك بان يرويه فى القرن الاول والثانى من يتوهم توافقهم على الكذب فبعد ذلك لايخرج عن كونه خبر الواحد وان كثر رواته وانما لم يذكر المصنف خبر الواحد بناء على امكان الوقوف عليه من المشهور

(قوله شبهة صورة) لان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا لكونه آحاد الاصل ولا يجعله ذلك بمنزلة خبر الواحد لان اصحاب النبى عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب ثم حصل زيادة ورجحان بتواتره بعد تلقيه الامة بالقبول وانما لم يجعل ذلك بمنزلة المتواتر لان تنزههم عن وصمة الكذب لايفيد صدق النقل قطعا (قوله فى القرن الثانى ومن بعدهم) يعنى القرن الثالث فقط ولاعبرة للاشتهار بعد القرن الثانى والثالث فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت فى هذه القرون ولايسمى مشهورا حتى لايجوز الزيادة بها على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية فى الوضوء وغيرهما (قوله حتى قال ابو بكر الرازى) حاصل الاختلاف يرجع الى الاكفار فعند الفريق الاول من اصحابنا يكفر جاحده وعند الفريق الثانى لايكفر جاحده ونص شمس الائمة على ان جاحده لايكفر بالاتفاق وعلى هذا لايظهر اثر الاختلاف فى الاحكام (قوله يوجب علم طمانينة) اى زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينا فاطمئنانها زيادة اليقين كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد مشاهدتها وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد هنا والحاصل سكون النفس عن الاضطراب الناشى عن ملاحظة كونه احاد الاصل بسبب الشهرة فى القرنين فلا يكفر جاحده بل يضلل قوله (بخلاف الزيادة) حتى يجوز به الزيادة على الكتاب اى تقييد آية جلد الزانى بكونه غير محصن برجم ماعز وآية غسل الرجل بعدم التخفف بحديث المسح ان لم يكن متواترا والتتابع فى كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه على الاطلاق قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام فان هذه النصوص مطلقة وقد تحقق النسخ فى هذه الصورة بهذه الزيادات وليس من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون مثل المخصوص منه فى القوة وان يكون متصلا لامتراخيا وقد انتفى الشرطان كما فى التقرير (قوله صورة ومعنى) اما الصورة فلان اتصاله بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ماتلقته بالقبول (قوله دون المشهور والمتواتر) قوله والمتواتر مستغنى عنه لان ما كان دون المشهور فهو دون المتواتر بالضرورة (وحكم خبر الواحد انه يوجب العمل دون علم اليقين لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية والطائفة تقع على

واحدة

واحدة فاكثر ووجه الدلالة ان لعل فى قوله تعالى لعلهم يحذرون للطلب والايجاب لامتناع الترجى على الله تعالى فدل على ان قول الآحاد يوجب الحذر (وان لولا للتحضيض وهو متضمن للامر فلولم يكن حجة لم يكن فى الامر فائدة

(و) القسم الثانى من اقسام السنن (المنقطع وهو نوعان ظاهر وباطن فالظاهر هو المرسل من الاخبار) اى المطلق يقال ارسل البعير اى اطلقه (وهو منقطع الاسناد) بان اطلق الرواية وقال قال رسول الله عليه السلام من غير ان يبين انه سمع من رسول الله عليه السلام او سمع من غيره وينقل عن ذلك الغير (وهو) اى ذلك الارسال (على اربعة اوجه احدها ما ارسله الصحابى وهو مقبول بالاجماع) لان من صحت صحبته مع رسول الله عليه السلام لم يحمل حديثه الاعلى سماعه من فى رسول الله عليه السلام عينها اذا اطلق الرواية وقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا وان احتمل الرواية من غيره عليه السلام (والثانى ما ارسله القرن الثانى وهو حجة عند الحنفية) اى يقبل ويجعل حجة عندنا وقال الشافعى ره لايكون حجة الا اذا تأيد بالكتاب والسنة المشهورة او اشتهر العمل به من السلف او اتصل من وجه آخر قال ولهذا اقبلت مراسيل سعيد بن المسيب لانى تتبعتها ووجدتها مسانيد له قلنا المعتاد من الامر ان العدل اذالم يتضح له ينسب الى من سمعه وحيث طوى الامر دل على انه وضح له الطريق واستبان له الاسناد ولذلك المعنى قال عيسى بن ابان المرسل اقوى من المسند (والثالث ما ارسله العدل فى كل عصر وهو حجة عند الكرخى) اى المراسيل من العدول فى كل عصر مقبول عنده لما بينا فى مراسيل القرن الثانى (وقال ابن ابان لاتقبل لان الزمان زمان فسق فلابد من البيان (والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه فلا شبهة فى قبوله عند من يقبل المرسل) لان طريق الارسال ساكت عن الراوى وحاله وفى طريق الاتصال بيان له ولا معارضة بين الناطق والساكت

(قوله المنقطع) عن الرسول عليه السلام قوله (اى المطلق) اى هو لغة خلاف التقييد وفى الاصطلاح ترك الواسطة بين الراوى والمروى عنه (وفى اصطلاح المحدثين ترك التابعى الواسطة بينه وبين الرسول كسعيد بن المسيب ومكحول الدمشقى وابراهيم النخعى والحسن البصرى وغيرهم فان ترك الراوى واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابى هريرة قال ابو هريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا والكل يسمى مرسلا عند الفقهاء والاصوليين (قوله لم يحمل حديثه الاعلى سماعه) فيكون مرسلا بالمعنى اللغوى (قوله وان احتمل الخ) بان يكون غائبا ويسمع من صحابى آخر وينقل مطلقا ويقول قال النبى عليه السلام وهذا الاحتمال لايضر فى المقبولية لان ارساله يكون باسقاط صحابى آخر

متوسط فهذا الصحابى الاخر هو المسقط فى المرسل والصحابة كلهم عدول فليس
ههنا جهالة المسقط بل معلوم عدالته فهذا الحديث المرسل مقبول اذليس فيه شبهة (قوله ارسله
القرن الثانى) وكذا القرن الثالث واقتصر المصنف اكتفاء بذكر احدهما عن الثانى لان
كليهما اخبر النبى عليه السلام بالخيرية فذلك بان التابعى او تبع التابعى قال قال رسول الله عليه
السلام كذا وكذا (قوله حجة عند الحنفية) اما اولا فلان الثقاة من التابعين ارسلوا وقبل
منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين (واما ثانيا
فلان المروى عنه لولم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم بسماعه عن عدل تدليسا واهل
القرنين لايتهمون بذلك (واما ثالثا فلان الكلام فى ارسال من لو اسند الى غيره لايظن به
الكذب فلان يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى (خلافا للشافعى ره) وهو
يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى (وثانيا انه لو قبل فى القرنين
لقبل فى عصرنا اذلا تأثير للزمان (وثالثا انه لو جاز لم تكن فى الاسناد فائدة فكان ذكره
اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة (و) الجواب عن الاول ان الثقة لاتتهم بالغفلة عن صفات
من سكت عن ذكره ولذا لو قال حدثنى الثقة صحت روايته (وعن الثانى انا نلتزمه فى
الثقة اولا نسلم الملازمة اما للشهادة بالعدالة فى القرنين اولجريان العادة بالارسال بلا
رواية اصحاب الرواية بعدهما (وعن الثالث انا لانسلم الملازمة فمن فوائد معرفة مراتب
النقلة للترجيح كذا فى المرآة (قوله قلنا المعتاد من الامر الخ) نقل عن الحسن البصرى
رحمة الله عليه انه قال متى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته عن سبعين او اكثر من
الصحابة ومتى قلت قال فلان فهو حديثه لاغيره وقال ابن سيرين ره ماكنا نسند الحديث
الى ان وقعت الفتنة ثم قصد اصحاب ظاهر الحديث فردوا اقوى الامرين من السنة وهو المرسل
وفيه تعطيل كثير من السنن فان المراسيل جمعت فبلغت قريبا من خمسين جزءً (قوله
عند الكرخى) لان العلة التى توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهى العدالة والضبط
تشتمل سائر القرون (قوله فلابدله من البيان) حتى لو كان المرسل امينا ثقيا عدلا وقد روى
الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل محمد بن الحسن وامثاله من المشهورين بحمل العلم منه
يقبل ارساله فقول المتن ليس على الاطلاق كما فى شرح المصنف ره (قال العلامة ابو النصر
اذا قال الانسان فى عصرنا قال النبى عليه السلام كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا فى جملة
الاحاديث وان لم يكن معروفا لايقبل لا لانه مرسل بل لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت
فما لايعرفه اصحاب الحديث منها فى وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذى ارسل فيه المرسل
عصرا لم يضبط فيه السنن قبل مرسله انتهى (قوله ما ارسله من وجه) ومعناه ارسله محدث
واسنده هو اوغيره مثاله حديث لانكاح الا بولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة

سفيان

وسفيان الثورى مرسلا (قوله عند من يقبل المرسل) واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت الح (قوله وفى طريق الاتصال بيان له) يعنى ان عدالة المسند يقتضى القبول وارسال المرسل لا يقتضى عدم قبول اسناد المسند لجواز ان يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدح ارساله فى اسناد الآخر

(والباطن) وهو النوع الثانى من المنقطع (على وجهين احدهما المنقطع لنقص الناقل) كخبر الفاسق والصبى واشباهها (والثانى المنقطع بدليل معارض) اى بمخالفة الكتاب او السنة او الحادثة او اعرض عنه الائمة من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم اما مخالفة الكتاب فمثل حديث فاطمة بنت قيس فى ان لا نفقة للمبتوتة فانه يخالف قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم معناه انفقوا عليهن من وجدكم لان الآية وردت فى المطلقات (و اما مخالفة السنة فمثل حديث الشاهد واليمين فانه يخالف المشهور وهو قوله عليه السلام البينة للمدعى واليمين على من انكر (والثالث) من الاقسام الاربعة فى بيان (ما جعل الخبر حجة فان كان) اى محل الخبر (من حقوق الله تعالى خالصا يكون الخبر) اى خبر الواحد (حجة فيها) بلا شرط عدد وتعيين لفظ الشهادة بشرايط الاخبار من العقل والعدل والضبط والاسلام فشهادة هلال رمضان من هذا الفصل فى الصحيح لان الثابت بها حق الله تعالى على عباده خالصا وهو الصوم ولهذا لا يشترط الحرية ولفظ الشهادة (الا ان يكون) اى حقوق الله تعالى (من العقوبات ففيه خلاف الكرخى رحمه الله تعالى) هو يقول خبر الواحد فيها لا يكون حجة لان ما يندرئ بالشبهات لا يجوز اثباته بما فيه شبهة

(قوله لنقص الناقل) بفوات بعض شرايطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل (قوله بدليل معارض) اى يعارض الخبر دليلا اقوى منه فيمتنع ثبوت حكمه فينقطع معنى ضرورة (قوله من وجدكم) يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود وانفقوا عليهن من وجدكم كذا فى المرآة قال فى التوضيح ان فاطمة بنت قيس قالت ان النبى عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضى الله عنهم وقالوا لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت (واما مخالفة السنة ففى حديث الشاهد الح) الذى تمسك به الشافعى ره فى ايجاب القضاء بالشاهد الواحد اذا انضم اليه يمين المدعى وهو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وفى بعض الروايات بشاهد ويمين الطالب وهذا الحديث يخالف الكتاب من وجوه كذا الكشف (قوله البينة للمدعى واليمين على من انكر) قال فى الكشف بيان المخالفة من وجهين

احدهما ان الشرع جعل الايمان فى جانب المنكر دون المدعى لان اللام يقتضى الاستغراق فمن جعل يمين المدعى فقد خالف النص ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق (و الثانى بان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعى وهذا يقتضى قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة فى جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا (و مثال ما خالف الحادثة ما روى ابو هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم فى الصلوة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضى شهرة ما يثبت به حكم الحادثة لانه عليه السلام فيما يعم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الآحاد بل كان يبلغه الى عدد يحصل به التواتر او الشهرة لحاجة الخلق اليه ولما لم يشتهر وشذ علمنا انه سهو او منسوخ وهذا اختيار ابى الحسن الكرخى وجميع المتأخرين من اصحابنا وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعى ره وجميع اصحاب الحديث (و مثال ما اعرض عنه الائمة والاصحاب حديث ابتغوا فى اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا فى زكاة مال الصبى ولم يرجعوا اليه فدل انه غير ثابت اذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم ولجرت الحاجة به بعد تحقق الحاجة اليه (او مأول وتأويله ان المراد بالصدقة النفقة قال عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة قاله المصنف ره (قوله فى بيان ما جعل فيه الخبر حجة) وهو محل الخبر ولكن المراد به ما قصد به العمل لان خبر الواحد لما لم يفد اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد ولانه مبنى على اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل (قوله اى محل الخبر) اعلم ان محل الخبر اما حقوق لله تعالى او حقوق العباد والاول اما عبادات او عقوبات (و الثانى اما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه والمراد من محل الخبر الحادثة التى ورد فيها الخبر (قوله من حقوق الله خاصة) مثل عامة الشرايع التى هى العبادات كالصلوة والزكوة والصوم والحج وما شاكلها من العبادات التى ليست بعبادات مقصودة كالوضوء مثلا او معنى العبادة فيه تابع كالعشر وما اشبه ذلك (قوله بلا شرط عدد) لان الصحابة عملوا باخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين (و شرط بعض العدد استدلالا بان النبى عليه السلام لم يقبل خبر ذى اليدين حتى يشهد له غيره (قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت فى محفل عظيم ولم يصدر عن غيره كلام (قوله وشرايط الاخبار من العقل الخ) وكذا يشترط عدم مخالفة الكتاب والسنة عند الجمهور كذا فى التقرير فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فى العبادات لانتفاء بعض الشرايط وان قبل خبرهما فى الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته بشرط انضمام التحرى اليه ولا يقبل خبر الصبى والمعتوه والكافر فى الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة (قوله الا

ان

ان يكون) اشارة الى القسم الثانى كالحدود والقصاص (قوله ففيه خلاف الكرخى) فانه لايكون حجة فيها الان فى اتصاله شبهة والحدود تندرىء بها واما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم (وروى عن ابى يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذى فيه شبهة كالرجم فى حق ما عز ثم لاخطاء فى المتن بل فى قلم كاتب النسخة التى فى ايدى الشيخ الوالد سلمه الله كما لايخفى

(وان كان) اى محل الخبر (من حقوق العباد) التى فيها الزام محض بالخبر على الغير (فيشترط) فيه سائر (شرايط الاخبار) من العقل والعدالة والضبط والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما ويشترط العدد ولفظ الشهادة والولاية بالحرية فلا يثبت عند الامكان الا بلفظ الشهادة والعدد وعند عدمه فيما لايطلع فيه الرجال مثل البكارة يقبل شهادة النساء وذلك مثل البيوع والشراء وغيرهما والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لان الفطر منفعة لهم ويلزمهم الكف عن الصوم بالشهادة فيكون فيه الزاما محضا (وان لم يكن فيه الزام) اصلا يثبت (باخبار الآحاد) بشرط التميز دون العدالة مثل الوكالة والمضاربة والرسالة فى الهدايا والاذن فى التجارات فيقبل فيه غير الصبى والكافر لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة والثانى ان الخبر غير ملزم فلم يشترط بشرط الالزام (وان كان) محل الخبر بعد انيكون من حقوق العباد (الزام من وجه دون وجه) مثل عزل الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم بالبكر البالغة بانكاح وليها اذا سكتت (شرط فيه) احد شرطى الشهادة (العدد او العدالة) عند ابيحنيفة رحمه الله

(قوله التى فيها الزام محض) والالزام تنفيذ القول على الغير شاء اوابى وقوله محض احتراز عن القسم الخامس (قوله والولاية بالحرية) واهلية الولاية ان يكون المخبر اهلا للشهادة باعتبار ولايته على نفسه ليتعدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرايط الاخبار من العدالة والضبط والاسلام وانما يشترط هذه القيود لان الخبر المثبت للحقوق من محض الالزام والالزام من الولاية فانه تنفيذ القول على الغير شاء اوابى فلابد ان يكون المخبر من اهل الولاية بكونه حرا مسلما بالغا وشرط العدد ولفظ الشهادة توكيدا للخبر الذى هو حجة وتقليلا لحيل الناس ودفعا للتلبيس اذ التزوير والاشتغال بالحيل عن الناس فى هذه الحقوق شائع (قوله مثل البكارة) وكذا الولادة وعيوب النساء فان شهادة النساء فيها مقبولة بلا شرط عدد ولا لفظ الشهادة كذا فى التقرير (قوله من هذا القبيل) لما فيه من خوف التزوير والتلبيس كذا فى المرآة وحاصل ماذكره الشارح ان المعتبر فى هذا القسم

لماكان هو كونه من حقوق العباد التى فيها معنى الالزام وذلك متحقق فيه فيشترط فيه
ماذكر واما كفاية خبر الواحد فى هلال الصوم مع ظهور الالزام فيه فلكونه من حقوق الله تعالى
لاحقوق العباد ولهذا لايخاف فيها من التزوير والتلبيس واى نفع يرجع الى نفوسهم فى الصوم
حتى يقدم على التزوير فتدبر (قوله فيقبل فيه خبر الصبى والكافر) حتى اذا اخبر صبى
اوكافر ان فلانا وكله فوقع فى قلبه اى بان كان اكبر رأيه انه صادق عمل به اتفاقا وجاز له
التصرف لان اكبر الرأى يقوم مقام اليقين وان لم يصدقه ولم يكذبه ففيه اختلاف كذا فى ابن
نجيم (قوله لعموم الضرورة) الخ فان الانسان قلما يجد الحر البالغ العدل ليبعثه الى
وكيله اوغلامه وان العدول لاينتسبون دائما للمعاملات الخسيسة لاسيما لاجل الغير فلو شرط
فيه الشرايط لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم (قوله ان الخبر غير ملزم) فان الوكيل مختار
فى قبول الوكالة ولا الزام عليه فى ذلك الوقت فلا يشترط العدد والعدالة (ولان النبى
عليه السلام يقبل خبر الهدية من البر والفاجر (قوله مثل عزل الوكيل) فانه من حيث
انه يبطل عمله فى المستقبل الزام ومن حيث ان الموكل يتصرف فى حق نفسه بالعزل لاالزام
منه لانه يشبه سائر المعاملات كما هو متصرف فى حق نفسه بالتوكيل والاذن وكذا حجر المأذون
(قوله ووقوع العلم بالبكر) الخ فانه من حيث انه لايمكن لها التزوج فى المستقبل على
تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام
(قوله العدد او العدالة) هذا اذا اخبره فضولى بنفسه مبتديا لان شبه الالزام يوجب اشتراط
العدد والعدالة وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرط باحدهما عملا بالشبهين (واما اذا
كان وكيلا اورسولا من الموكل او المولى بان قال وكلتك بالخبر فلانا بالعزل او الحجر او التبليغ
عن هذا الخبر فيقبل خبر الغير العدل الواحد ولايشترط العدد او العدالة وذلك لان الوكيل
والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما الى الوكيل والرسول

(والرابع) من الاقسام الاربعة (فى بيان نفس الخبر وهو) اى نفس الخبر (اربعة اقسام)
قسم (متحتم الصدق) اى واجب الصدق كخبر الرسول عليه السلام فان جهة الصدق فيه
متعين لقيام الدليل على انهم معصومون عن الكذب (وحكمه) اى حكم هذا القسم (اعتقاده)
اى اعتقاد حقيته (والائتمار به) اى الامتثال به بحسب الطاقة قال الله جل شأنه وما آتاكم
الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا (وقسم متحتم الكذب) كدعوى فرعون الربوبية مع
كونه محدثا وكدعوى مسيلمة الكذاب النبوة مع نطقه عن الهوى (وحكمه اعتقاد بطلانه)
ثم الاشتغال برده باللسان واليد بحسب الاحتياج اليه حتى يدفع (وقسم يحتملهما) مع
السواء كخبر الفاسق فيه احتمال الصدق باعتبار دينه وعقله واحتمال الكذب باعتبار مباشرته

الفسق فحينئذ يستوى الجانبان فى الاحتمال (وحكمه التوقف فيه) الى ان يظهر مايترجح به احد الجانبين عملا بقوله تعالى ياءيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية (وقسم يترجح احد احتماليه) كخبر العدل المستجمع بشرايط الشهادة فى باب الدين فانه يترجح جانب الصدق فيه بدليل شرعى موجب للعمل به وهو صالح للترجيح والمقصود هنا هذا النوع (وحكمه العمل به دون اعتقاد حقيته) ولهذا النوع اطراف ثلاثة الاول طرف السماع والعزيمة فيه ان يكون من جنس الاستماع مثل ان تقرأ على محدث اويقرأ عليك هو اويكتب اليك كتابا على رسم الكتب وذكر فيه حدثنى فلان آه ثم يقول اذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى هذا من الغائب كالخطاب وكذا الرسالة وهى ان يرسل رسولا فيكونان حجة اذا اثبتا انهما من فلان (والرخصة فيه مثل الاجازة والمناولة بحيث لا استماع فيه فيرخص اذا كان المجاز له عالما به والافلا (والثانى طرف الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع الى وقت الاداء ولايعتمد الكتاب والرخصة فيه ان يعتمده اذا كان بحيث لونظر تذكر يكون حجة والافلا عند الاعظم (والثالث طرف الاداء (والعزيمة فيه اداؤه على ماسمع بلفظه ومعناه والرخصة نقله بمعناه ووراء هذا تفصيل فليطلب فى موضعه

(قوله فى بيان نفس الخبر) اى بلا تعرض لجهة اتصاله او انقطاعه وبيان محله وهذا التقسيم ايضا لمطلق الخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول اوغيره (قوله فيه احتمال الصدق) اونقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلى ويحتمل الكذب احتمالا يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى بفسق المخبر كذا فى المرآة (قوله كخبر العدل) فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق (قوله بشرايط الشهادة) من الضبط والعقل والاسلام والعدالة سواء كان بصيرا او اعمى ذكرا او انثى واحدا او اثنين (قوله فى جانب الدين) الخالى حقوق الله الخاصة (قوله والمقصود هنا هذا النوع) فان الاول يصل الينا بواسطة العدل بالتواتر اوبالشهرة فيكفى معرفة احوال خبره والثانى لايتعلق به غرض استنباط الاحكام الذى هو غرض اصولى (والثالث ايضا ساقط عن غرض الاصولى فلذا انحصر المقصودية على الرابع (قوله اطراف ثلاثة) طرف السماع بان يسمع الحديث من المحدث اولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف الاداء بان يلقيه الى الآخر لتفرغ ذمته وفى كل طرف منها عزيمة ورخصة (قوله والعزيمة فيه ان يكون) الخ اى يسمع التلميذ عبارة الحديث عن شيخه وهذه العزيمة اربعة اقسام قسمان فى نهاية العزيمة وقسمان آخران يخلفان القسمين الاولين اما الاولان فاحدهما مايقرأ المحدث عليك وانت تسمعه من كتاب او حفظ اشار الى هذا القسم بقوله مثل ان يقرأ عليك

هو (و الثانى ان تقرأ عليه من حفظ اوكتاب وهو يسمع ثم تقول له على طريق الاستفهام اهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم اويسكت لان العرف انه تقرير كذا فى التحرير اويقول بعد الفراغ الامر كما قرئ على واشار اليه بقوله اوتقرأ على محدث (و الثانى اولى عند الفقهاء خلافا للمحدثين فانهم قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام (و) قال ابوحنيفة ره كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما فى غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذاقرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذاقرأ الاستاذ لاتكون المحافظة الامنه كذا فى المرآة (قوله اويكتب اليك كتابا) هذا اشارة الى القسمين الاخيرين يخالفان الاولين احدهما الكتاب وهو ان يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان ابن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثنى فلان عن فلان الى ان قال عن النبى عليه السلام ويذكر متن الحديث (قوله على رسم الكتب) وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يكتب الخ (قوله ثم يقول اذا بلغك) الخ قال فى التحرير هذا على اشتراط الاذن والاجازة فى الرواية عنهما اى الكتابة والرسالة والاوجه عدمه كالسماع انتهى لحصول الاجازة ضمنا قال ابن نجيم فمايفعله الناس من طلب الاجازة للقارى والسامعين بعد القراءة على الشيخ ليس بلازم (قوله وكذا الرسالة) بان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه حدثنى بهذا الحديث فلان ابن فلان الى آخره فاذا بلغك رسالتى هذه فاروعنى بهذا الحديث والمختار فى هذين القسمين الاخيرين اخبرنى قال بعض المحدثين لايجوز ان يقال فيهما اخبرنى كما لايجوز ان يقال حدثنى بل يقول كتب الى فلان وارسل الى بكذا قال فى المرآة وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا اما الاول فلان النبى عليه السلام مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولايتصور الابأحدهما (واما الثانى فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر (قوله فيكونان حجة اذا اثبتا الخ) وفى التحرير مايفيد انه لاحاجة اليه قال ويكفى معرفة خطه وظن صدق الرسول (و قال بعض المحققين نقلا عن الشيخ الامام ابى بكر الرازى الجصاص واما من كتب اليه بحديث فانه اذا صح عنده انه كتابه امابقول نفسه اوبعلامات منه اوخط يغلب معهافى النفس انه كتابه فانه يسع للمكتوب اليه الكتاب ان يقول اخبرنى فلان يعنى الكاتب اليه ولايقول حدثنى (قوله والرخصة فيه مثل الاجازة والمناولة) وهما فيما لااستماع فيه وصورة الاجازة ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى جميع ماصح عندك من مسموعاتى والمناولة ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستجيز ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا كمايوجبه الاحتياط قال فى الكشف والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبر والاجازة بدون المناولة معتبرة فكان

الاعتبار

الاعتبار لها دون المناولة غير انها زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين تاكيد اللاجازة فكانت قسما منها (قوله اذا كان المجاز له عالما به) قال فى نور الانوار يعنى اذا اجزنا بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة قبل ذلك بالمطالعة بقوة نفسه او باعانة الشروح اونحو ذلك ولم يكن له سند صحيح يتصل بالمصنف فح تصح اجازتنا له وان لم يكن كذلك بل يعتمد على ان يطالع بعد الاجازة ويعلم الناس كما فى زماننا لم تكن تلك الاجازة حجة بل اجازة تبرك ثم المستحب فى الاجازة ان يقول عند الرواية اجازنى وهو العزيمة ويجوز ان يقول اخبرنى او حدثنى رخصة لوجود الخطاب والمشافهة فى الاجازة بخلاف الكتاب والرسالة (قوله ان يحفظ المسموع) الخ وهذا مذهب ابيحنيفة ولهذا قلت روايته ولم يجمع كتابا فى الحديث ولم يستجز الرواية باعتماد الكتاب كذا فى نور الانوار قال شمس الائمة وهو طريق رسول الله فيما بينه للناس (و قال ابن الهمام وباطل ماذكره بعض المتعصبين من تضعيفه فى الرواية وهو قد ضيق فى الرواية على الغاية حتى لم يجوزها بعد علمه انه خطه الامع دوام الحفظ والتذكر مع ماعرف منه واستفاض من غاية الورع والزهد والثبات على حدود الشرع والصيانة فى الدين وفرط الخوف من الله تعالى (و وافق ابى حنيفة رحمه الله فى تشديده فى الرواية مالك فى رواية عنه وابو بكر الصيدلانى من اصحاب الشافعى قال الشيخ عبد القادر القرشى سمعت شيخنا العلامة الحجة زين الدين بن السبكى فى درس الحديث بالقبة المنصورية من اساطين العلماء ينصر هذا القول وسمعته يقول فى هذا المجلس لايحل لى ان اروى الاقوله صلى الله عليه وسلم انا النبى لاكذب انا ابن عبد المطلب فانى حفظته من حين سمعته الى الآن قال ولهذه العلة قلت رواية ابى حنيفة لالعلة اخرى زعمها المتحاملون عليه (قال بعض المحققين بعد نقل هذه الاقوال قلت الاحاديث المروية عن ابيحنيفة مما تضمنه مسنده مع ذلك اكثر مماروى عن مالك والشافعى وامثالهما (قوله والافلا عند الاعظم) سواء كان خطه اوخط غيره وعندهما وعند الشافعى رحمهم الله يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبى صلى الله عليه وسلم نحو كتابه لعمرو بن حزام (و عند ابى يوسف ره ان كانت تحت يده يقبل فى الاحادث وديوان القضاء للامن عن التزوير وان لم يكن فى يده لايقبل فى ديوان القضاء ويقبل فى الاحاديث اذا كان خطا معروفا لايخاف عليه التبديل عادة ولايقبل فى الصكوك لانه فى يد الخصم حتى ان كان فى يد الشاهد يقبل (و عند محمد ره يقبل ايضا فى الصكوك اذا علم بلاشبهة انه خطه لان الغلط فيه نادر ذهب اليه رخصة تيسيرا على الناس (و مايجده بخط رجل معروف فى كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا (و اما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لايتوهم التزوير فى مثله و النسبة التامة يقبل وغير المضموم لا والمراد بالنسبة التامة

ان يذكر الاب والجد كذا فى التنقيح (قوله نقله بمعناه) اى يؤدى بعبارته معنى مافهمه عند سماعه وهذا صحيح عند عامة العلماء فى بعض الصور لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يقولون قال النبى صلى الله عليه وسلم كذا اوقريبا منه اونحوا منه (و مانقل عن الامام مالك ره لايجوز اقامة الباء القسمية مقام التاء القسمية فهو محمول على التشديد فى اخذ العزيمة (و اما القرآن فلايجوز نقله بالمعنى بالاتفاق وقال بعض اهل الحديث لايجوز نقله بحال وهومذهب ابن عمر وابن سيرين وجماعة من التابعين

(فصـــــل فى التعارض واذاوقع التعارض) اى التمانع والتقابل (بين الحجتين) واعلم ان تعارض الحجج بالنسبة الى فهمنا لافى نفس الامر اذالحجج الشرعية لاتتعارض فى انفسها وضعاوهومن سمات العجز والجهل تعالى الله عنه ذلك علوا كبيرا وانما تتعارض بيننا لجهلنا بالناسخ عن المنسوخ ولجهلنا بالتأريخ الخ اذلـوعلم التأريخ لاتقع المعارضة بوجه بل يكون اللاحق ناسخا للسابق (واعلم ان للمعارضة ركنا وشرطا وحكما فلابد من بيانه تسهيلا فركنها تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل ضد مايوجب الاخر اذبالحجتين المتساويتين تقوم المعارضة لان الضعيف لايقابل القوى وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم كالتحليل والتحريم والاثبات والنفى (فحكمها بين الايتين المصير الى السنة) اى الرجوع اليها لان المعارضة لما تحققت بالنسبة الينا وقد تعذر علينا العمل بالآيتين اذليست احديهما اولى من الاخرى فى العمل فكانه لم يوجد النص فى كتاب الله تعالى فى خصوص الحادثة فرجعنا بالضرورة الى السنة مثاله قوله تعالى فاقرءوا ماتيسر من القرآن فانه شامل لقراءة المقتدى ايضا لنزوله فى حق الصلوة فتعارض قوله تعالى واذاقرئ القرآن فاستمعوا له فصرنا الى السنة فوجدنا قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة شهد للثانى فيرجح

(قوله فى التعارض) اعلم ان نفس التعارض ليس باصل فى هذا الباب لما انه من امارات العجز بل الاصل فى هذا الباب طلب مايدفع التعارض واذاجاء العجز عن دفعه وجب اتيان حكمه وهو المصير الى مابعده من الحجة وبيان ذلك فى هذا الفصل فى اربعة اشياء فى معناه لغة ومعرفة شرطه وركنه وحكمه شرعا (قوله من سمات العجز) لان من اقام حججا متناقضة على شئ كان ذلك لكونه عاجزا عن اقامة حجج غير متناقضة (قوله فركنها) المراد بالركن ما تقوم به المعارضة وهومجموع اجزائها (قوله تقابل الحجتين المتساويتين) لامزية لاحدهما على الآخر فى الذات والصفة فلايكون بين المفسر والمحكم مثلا ولابين العبارة والاشارة الامعارضة صورية لان احديهما اولى من الاخرى باعتبار الوصف ولايكون بين المشهور والآحاد من الحديث ولابين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات (قوله ضد مايوجبه الآخر) بان يكون فى احدهما

الحل

الحل وفى الاخر الحرمة مثلا (قوله لان الضعيف لايقابل القوى) اذ المراد بالتساوى تساويهما فى القوة سواء تساويا فى العدد كالتعارض بين آية وآية اولا كالتعارض بين آية وآيتين اوسنة وسنتين اوقياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لادليل ولاقوة بكثرة الادلة حتى لايترك الدليل الواحد بالدليلين (قوله اتحاد المحل والوقت) لانه لو اختلف المحل جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل فى الزوجة والحرمة فى امها وقوله والوقت لجواز اجتماعهما فى محل واحد فى وقتين كحرمة الخمر بعد حلها ووطىء الزوجة حالة حيضها (وقيل لابد من اتحاد النسبة ايضا لان الحل فى المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لايسمى تعارضا ايضا قوله (وقد تعذر العمل بالايتين) يعنى اذا تحقق التعارض بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالمتأخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وباحدهما معينا لان العمل باحدهما ليس باولى من الآخر والترجيح لايمكن بلامرجح ولاضرورة فى العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل يمكن العمل به بعدهما فلايجب العمل بمايحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر ليتمكن به اثبات الحكم لان الحادثة قد تحققت فلابد من دليل آخر يتعرف به حكم الحادثة وهو السنة كذا فى الكشف (فان قلت يجوز ان يكون المصير عند تعارض الآيتين الى آية اخرى (قلت الكلام مبنى على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة كما مر آنفا (قوله فتعارض قوله واذا قرى) الخ لان هذه الآية ينفى وجوب القراءة على المقتدى اذ الانصات لايمكن مع القراءة وانه ورد فى القرآن فى الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير (قوله فوجدنا قوله عليه السلام) ولامعارضة بقوله عليه السلام لاصلوة الابفاتحة الكتاب فانه يحتمل فى نفسه لجواز ان يكون المراد به نفى الفضيلة كذا فى التقرير

(وحكم) التعارض (بين السنتين المصير الى اقوال الصحابة او القياس) قدم اقوال الصحابة اشارة الى ترتيب الرجوع اى ان يصار الى اقوال الصحابة اولا ثم الى القياس ثانيا وقال الكرخى فيه تفصيل اى هذا فيما ورد فيما لايدرك بالقياس فاما فيما يدرك به كان مقدما على الاقوال (وقال الشافعى رح القياس مقدم مطلقا وهذا المصير حيث امكن وان لم يمكن بان لم يوجد يجب ابقاء كل واحد من الامور التى وقع التعارض فيها على ما كان فى الاصل كما فى سؤر الحمار لما تعارضت الدلايل فلايطهر به نجس ولايتنجس به طاهر (وحكم) التعارض (بين القياسين ان امكن ترجح احدهما) على الآخر بنوع قوة (يعمل به والا فيعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه) اذ ليس وراء القياس حجة يصار اليها فكان العمل باحد القياسين اولى من العمل بلادليل لانه ليس وراءه حجة الا الاستصحاب وهو عدم الدليل والعدم لايكون دليلا شرعيا فيجب العمل باحدهما بشهادة القلب الناظر بنور الله جل وعلا وفى الحديث اتقوا فراسة

المؤمن فانه ينظر بنور الله وفراسة المؤمن لاتخطى بخلاف النصين فانا لو تركناهما بحكم المعارضة يمكن العمل بطور اخما وهو القياس لانه حجة شرعية (ونظيره اذا كان مع المسافر اناآن طاهر ونجس ولايعرف كل منهما بعينه فانه يتحرى للشرب ولايتحرى للوضوء لتحقق الضرورة فى الاول لتعينه للعطش دون الثانى لان له خلفا يجب المصير اليه وهو التيمم بالتراب

(قوله المصير الخ) ونظيره ماروى نعمان بن بشير رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما كان يصلى غيرها ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وماروت عائشة رضى الله عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضا فيصار الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوة (قوله الى اقوال الصحابة او القياس) فيصار اولا الى اقوال الصحابة ان وجدت ثم الى القياس ان لم توجد اووجدت وتعارض قولان لهم وهذا على قول من اوجب تقليد الصحابى مطلقا وهو البردعى وفخر الاسلام واما على قول من لم يوجبه وهو الكرخى يجب المصير الى اقوال الصحابة ان كان فيما لايدرك بالقياس والى ماترجح عنده من القياس وقول الصحابى ان كان فيما يدرك بالقياس لان قوله لما كان بناء على الرأى يكون بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحرى وكلام المتن يحتمل كليهما كما يظهر بالتأمل (وفى تقديم اقوال الصحابة اشارة الى ترجيح القول الاول كما صرح به الشارح ويؤيده كلام المصنف ره فى الشرح حيث قال وحكم المعارضة بين السنتين الى اقوال الصحابة ثم الى القياس ولهذا قال فى افاضة الانوار فاو للتنويع لا للتخيير (قوله وهذا المصير) اى المصير الى السنة ثم الى مابعده (قوله ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابى ومنه الى القياس اومنها الى احدهما على الخلاف السابق (قوله كما فى سوءر الحمار) فان عبد الله بن ابى اوفى روى انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب رضى الله عنه انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها فى لحمه ويلزم منه الاشتباه فى سوءره لانه فى حكمه وتعارضت الآثار من الصحابة رضوان الله عليهم ايضا فان ابن عمر رضى الله عنهما كان يكره التوضأ بسوءر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضى الله عنهما كان يقول الحمار يعلف التبن فسوءره طاهر لا بأس بالتوضوء به ولم يصلح القياس شاهدا لانه لايمكن الحاقه بسوءر الكلب فى النجاسة بعلة حرمة اللحم لوجود البلوى فى الحمار الموجب لطهارة السوءر فانه يربط فى الدور ويشرب من الاوانى دون الكلب ولايمكن الحاقه بسوءر الهرة فى الطهارة بعلة الطواف لان الضرورة فيه دونها فى الهرة فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان اثباتا لها من غير علة بين الاصل والفرع فكان نصبا لحكم الشرع ابتداء بالرأى وذا لايجوز فوجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فلايتنجس به ما كان طاهرا فى الاصل كالماء ولايطهر به ما كان نجسا فلايزول به الحدث لاما كان ثابتا بيقين لاتزول بالشك فيجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين

كذا فى شرح ابى النصر (فان قلت لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك (قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فاوجب وقوع الشك فى طهوريته ليكون عملا بالاصلين (واعترض بان التعارض بين السنتين غير مسلم لانه يرجح المحرم على المبيح حيث حكمتم به بحرمة لحمه فينبغى ان يثبت نجاسة سوءره ايضا (اجيب بان الترجيح ثبت بالاجتهاد فى حق الحرمة للاحتياط دون السوءر اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب (قوله بنوع قوة) والذى ذكره فى ترجيح القياس يأتى فى بابه انشاء الله واجماله على ما فى التوضيح اربعة امور قوة الاثر والتأثير قوة ثباته على الحكم بكثرة اعتبار الشارع هذا الوصف فى هذا الحكم كثرة الاصول العكس اى عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف (فيعمل المجتهد بايهما شاء) لان القياس دليل وضعه الشرع لاجل العمل به دون افادة العلم بالحق حقيقة ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النقصان به لان السقوط بالتعارض للجهل بالناسخ منهما والنسخ لا يتصور فى القياس ولذلك لم يجز العمل باحدهما مع الجهل وفى القياس ليس التعارض من الجهل بل دليل وضعه الشارع للعمل ومن ذلك الجهة لا تعارض بينهما واما من جهة العلم فنحن نعلم يقينا ان القياس لا يفيده فليس هناك جهل من الدليل وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير فيكون كل واحد من القياسين دليلا فى حق العمل بخلاف النصين فان الحق منهما واحد فى حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ فيهما (قوله فكان العمل الخ) يعنى اذا حكمنا بتساقط القياسين بالتعارض يلزم ان يبقى العمل بلا دليل لانه حينئذ يفتقر الى معرفة حكم الحادثة الواقعة ولا يمكنه ذلك الا بدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لا محالة وحجة يقينا وكان العمل باحدهما على احتمال انه حجة حقيقة اولى من العمل بلا دليل فحل له العمل بالمحتمل لهذه الضرورة (قوله اتقوا فراسة المؤمن) الفراسة نظر القلب بنور يقع فيه قالوا من غض بصره من المحارم وامسك نفسه من الشهوات وعمر وقته بدوام المراقبة وتعود اكل الحلال لم يخطأ فراسته (قوله ونظيره) اى نظير ثبوت التخيير بشرط التحرى

(واذا كان فى احد الخبرين زيادة والراوى واحد يؤخذ بالمثبت للزيادة) ويحمل حذفها الى غفلة الراوى وقلة ضبطه وذلك مثل رواية ابن مسعود رضى الله عنه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا مع الرواية عنه بدون اشتراط قيام السلعة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجرى التحالف الا عند قيام السلعة خلافا للشافعى ره ومحمد منا (واذا اختلف الراوى جعل كالخبرين) اى يحمل على انهما خبران وانما قال النبى عليه السلام كل واحد منهما فى وقت آخر (وعمل بهما عملا بحسب الامكان كما مر) فى مذهبنا بان المطلق لا يحمل على المقيد

فی الحکمین وهذا کما روی عنه علیه السلام انه نهی عن بیع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن اسید حین بعثه الی الیمن انههم عن اربعة عن بیع مال لم یقبضوا فذکر فیه مطلقا وفی الاول مقیدا فیعمل بالحدیثین فلا نجعل المطلق منهما محمولا علی المقید بالطعام حتی لا یجوز مع سائر العروض قبل القبض کما لا یجوز بیع الطعام

(قوله زیادة) ای لفظا زائدا لم تکن فی الآخر (قوله ویحمل احدهما الی غفلة الراوی) ای یقال ان الخبر واحد الا ان الراوی من الصحابة قد یروی مع الزیادة وقد یحذفها لغفلة عن الزیادة اولقلة ضبطه او اتکالا علی فهم تلک الزیادة من نفس الخبر (قوله اذا اختلف المتبایعان) ای البایع والمشتری فی الثمن ولیس بینهما بینة (قوله تحالفا) التحالف بایک دیکر سوکند خوردن (قوله مع الروایة عنه) وهو ما رواه ابو حنیفة ره عن ابن مسعود رضی الله عنه اذا اختلف البیعان ولم یکن بینهما بینة تحالفا وترادا فاخذنا بالمثبت فقلنا لا یجری التحالف الا عند قیام السلعة ویؤیده قوله علیه السلام ترادا اذ لو لم یکن السلعة قائمة فای شیء یرد من المشتری للبایع (قوله خلافا للشافعی ومحمد) فانهما قالا یعمل بالحدیثین لان العمل بهما ممکن فلا نشتغل بالترجیح من الطرف الآخر فیجری التحالف سواء کانت السلعة قائمة او هالکة وعند الهلاک یرد المشتری قیمة المبیع الی البایع ویرد البایع الثمن الی المشتری فان العمل بالخبرین ضروری (قال فی قمر الاقمار وهذا عجیب من الشافعی ره فان مذهبه حمل المطلق علی المقید فی حکم واحد فلم لا یحمل المطلق علی المقید ههنا فکان ینبغی له ان یقول ان التحالف لا یجری الا بشرط قیام السلعة حملا لحدیث الاطلاق علی حدیث التقیید کذا فی التنویر انتهی (قوله ای یحمل علی انهما خبران) فیعمل بهما وجعل الخبرین کالخبر الواحد بحمل الزیادة علی الحذف بعید لان هذا الاحتمال کان بملاحظة وحدة الخبر ولم یوجد الوحدة ههنا (قوله فذکر فیه مطلقا) فصار اعم من الحدیث الاول والاعم لاشتماله علی الخاص مع امر زائد زائد علیه فالثانی زائد علی الاول وهذه الزیادة وان لیست لفظا لکنها معنی وهذا القدر کاف لاثبات کون احد الخبرین زائدا علی الآخر

(وهذه) الحجج من الکتاب والسنة (تحتمل البیان) فوجب الحاقه بمباحث الحجج وهو فی اللغة الاظهار ویستعمل فی الظهور ایضا یقال بان ای ظهر فیکون متعدیا ولازما (وفی عرف ارباب الاصول اظهار المراد من الکلام الاول بالقول او الفعل للمخاطب (ثم البیان خمسة اوجه بیان تقریر وبیان تفسیر وبیان تغییر وبیان ضرورة وبیان تبدیل اشار المصنف رحمه الله الی ذلک بقوله (ویکون للتقریر) ای بیان المتکلم تارة لتقریر الکلام السابق (وهو تأکید الکلام بما یقطع احتمال المجاز) فیما یحتمله نحو قوله تعالی ولا طائر یطیر بجناحیه فالطائر حقیقة لا یکون الا بجناحین ولکنه یحتمل المجاز کما یقال المرء یطیر بهمته ویسمی البرید طائرا فیکون قوله یطیر بجناحیه تأکید الما قبله مع قطع

احتمال

احتمال المجاز (اوهو) تأكيد الكلام بمايقطع احتمال (الخصوص) اذا كان فى العام المحتمل له نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون (وذلك) التقرير (يقع موصولا) بان يرد الكلام مبينا كمافى المثالين المذكورين (ومفصولا) بان يرد الكلام اولا ثم يلحقه البيان لانه تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لاتعيين له فيصح متصلا ومنفصلا

(قوله من الكتاب) بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم منها وكذا السنة بجميع انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد لحقها البيان (قوله فوجب الحاقه الخ) اى اذا كان البيان من متعلقات الكتاب والسنة بانواعهما وجب الحاقه بمباحث الحجج قوله (وهو فى اللغة الاظهار) كقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اى ثم ان علينا اظهار معانيه واحكامه وشرايعه والمراد هنا اظهار المراد للمخاطب (قوله فيكون متعديا ولازما) فاذا كان مصدرا من باب التفعيل فهو متعد بمعنى التبيين كالسلام بمعنى التسليم واذا كان من الثلاثى المجرد فهو لازم (قوله بالقول اوالفعل) اوالسكوت قيل وبالاشارة والرمز اذكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره بامر وتنبيه بفحوى الكلام على علة الحكم بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان وقوله من الكلام الاول احترز به عن الاظهار بالنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء (واستدل على ان الفعل بيان لبيانه عليه السلام الصلوة والحج بفعله حيث قال صلى الله عليه وسلم فى دليل بيانية الفعل صلوا كما رأيتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم ولان جبرائيل عليه السلام ام للنبى عليه السلام عند باب الكعبة يومين وبين مواقيت الصلوة له عليه السلام وابتداء من صلوة الظهر وهذا البيان وقع بفعل جبرائيل عليه السلام ولاشك ان الفعل ادل على اظهار المراد من القول لعدم جريان التخلف والاحتمال فيه لافى القول ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة (لايقال يخرج به بيان التقرير اذلا اظهار ثمة (لانا نقول دفع احتمال المجاز والخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر (قوله خمسة اوجه) ووجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق اوغيره والثانى بيان الضرورة والاول اما انيكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة (الثانى بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير اومعه الثانى بيان التغيير والاول اما انيكون معنى الكلام معلوما لكن الثانى اكده بماقطع الاحتمال اومجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما فالثانى بيان تفسير والاول بيان تقرير (واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العلم الى الخاص او اضافة الجنس الى انواعه والى الضرورة من قبيل اضافة الشىء الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة (قوله لتقرير الكلام) السابق وتحقيقه اعنى جعله مستقرا محققا ثابتا بحيث لايظن به غيره (قوله احتمال المجاز) سواء كان فى النسبة اوفى الطرف وان كان يوهم كلامه تخصيصه بالثانى اوالسهو ولابد منه فان زيدا فى جاءنى زيد زيد يقطع احتمال ذكر زيد على سبيل السهو ولايقطع

وقال بعضهم ان البيان هو ظهور المراد وهو قول بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعى ره

هذا الاحتمال التأكيد المعنوى وهو ظاهر (قوله بجناحيه تأكيدا) وتقرير الموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز (قوله يحتمل الخصوص) بان جعل الفعل الواقع من البعض كالواقع من الكل بناء على انهم فى حكم واحد كما يقال بنوافلان قتلوا زيدا وانما قتله واحد منهم فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فبيان تفسير فان ماقبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تفسير الا انه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة لان التفرق ليس المعنى المجازى اذلا وضع للاجتماع كذا فى المرآة

(ويكون) البيان (للتفسير وهو بيان المجمل) نحو قوله تعالى ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خيرا طمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة فقوله حرف مجمل فبينه بما يعقبه اى بقوله فان اصابه الآية (و) بيان (المشترك) بالجر عطف على قوله المجمل نحو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قرؤ فقرؤ مشترك بين الحيض والطهر فبين بقوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك ان المراد به الحيض وهذا البيان يقع منفصلا وموصولا ايضا عند الجمهور بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه لان ثم للتراخى والمراد بيان القرآن المشتمل للمجمل والمشترك فيجوز منفصلا كحكم كلمة ثم ولا يحتمل ان يراد به بيان التقرير خاصة لاطلاق الآية فلا يقيده بلا دليل (وعند بعض المتكلمين لا يصلح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب افهام المخاطب للعمل به وذا لا يحصل الا بالبيان فلو جاز تأخير البيان لخلا الخطاب عما هو المقصود (قلنا الخطاب المجمل قبل البيان يفيد الابتلاء بحقية المراد مع انتظار البيان للعمل وهذا اهم من ابتلاء العمل فكان حسنا

(قوله ويكون للتفسير) وهو ايضاح ما فيه خفاء من المشترك او المشكل او المجمل او الخفى وتخصيص المشايخ المجمل والمشترك بالذكر تسامح كذا فى المرآة فانهم تسامحوا لاعتمادهم على ظهور ان ليس حصر ما فيه خفاء فيهما والا لم يكن المشكل والخفى منه وهو باطل والمراد المجمل والمشترك وما فى معناهما فى الاحتياج الى البيان كبيان النبى عليه السلام قوله تعالى اقيموا الصلوة بالقول والفعل وبيانه عليه السلام قوله تعالى وآتوا الزكوة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه عليه الصلوة والسلام مقدار ما يقطع فيه ومحل القطع فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بقوله عليه الصلوة والسلام لاقطع فى اقل من عشرة دراهم وبقطعه يد سارق لرداء صفوان من الزند وكبيان الرجل قوله انت باين بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعانى فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها بوائن (مثال بيان المشكل قوله تعالى واذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه بين هلوعا اذ هو مشكل (ومثال بيان الخفى فكما لو قيل اقطعوا يد السارق ثم عنيت به ما يعم الطرار دون النباش (قوله فبين بقوله عليه السلام الخ) وبين النبى عليه السلام بقوله ايضا طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فانه يدل

على

على ان عدة الحرة ثلث حيض لاثلاثة اطهار (قوله يقع موصولا ومفصولا) قال فى التقرير (اعلم ان الناس قد اختلفوا فى تأخير بيان التقرير والتفسير الى وقت الحاجة الى الفعل فذهب علمة الفقهاء الى جوازه ومنع الجبائى وابنه ابو هاشم وعبد الجبار ومتابعوهم والظاهرية والحنابلة وبعض اصحاب الشافعى ره كالمروزى والصيرفى وابو حامد جواز تأخير بيان التفسير واما تأخيره عن وقت الحاجة الى الفعل فلا يجوز الا من جوز التكليف بالمحال وذكر السمعانى والغزالى ان طائفة من اصحاب ابى حنيفة ره ذهبوا الى ان بيان التفسير لايصح الا موصولا فرد الشيخ ذلك بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا حتى جعلوا البيان فى الكنايات كلها مقبولا وان فصل انتهى (قال فى المرآة والمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا فى بيان التقرير والتفسير وامتناعه فى بيان التغيير باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل والتهيوء له عند ورود البيان فانه يعلم فيه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لايفهم منه شئ ما اصلا (لنا فى جوازه فى التقرير والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل على بيان ما اشكل عليه الصلوة والسلام من معانيه (ولان البيان فى اللغة الايضاح ولا ايضاح فى التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفى التقرير معنى التفسير بل اولى (لايقال لم يجوز ان يكون المراد من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه هو البيان التفصيلى وتأخيره جايز عند ابى الحسن لا الاجمالى (قلنا المذكور فى الآية مطلق فالتقييد بلا دليل غير جايز (قيل لو صح هذا يلزم صحة التأخير عن وقت الحاجة ايضا (قوله افهام المخاطب للعمل به) قيد بقوله للعمل به دفعا لما يرد انه يجوز انيكون المقصود الاعتقاد والاجمال لايمنع الاعتقاد (وحاصله ان المقصود الاصلى هو العمل والاعتقاد تابع وتأخير البيان يخل المقصود الاصلى فلا يجوز تكليفه بدون تفهيمه للعمل والا لادى الى التكليف بالمحال (قال فى قمر الاقمار وفيه بحث فانه نزل قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان بعض الصحابة اذا اراد الصوم اخذ عقالين اسود وابيض وكان يأكل اويشرب حتى يتبينهما فانزل الله تعالى من الفجر كذا رواه سهل بن سعد فقد جاز التأخير للبيان عن وقت الحاجة واجاب عنه صاحب التلويح بان هذا الصنع كان من بعض الصحابة فى غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض فما تأخر البيان عن وقت الفرض (قوله يفيد الابتلاء) يعنى ان الخطاب بالمجمل صحيح لعقد القلب على حقية المراد فى الحال مع انتظار البيان للعمل به وكما ان المتشابه الذى صرت مأيوسا من بيانه فائدة انزاله اعتقاد حقية ما هو المراد منه وابتلاء العباد فى هذا الاعتقاد (قوله وهذا اهم من ابتلاء العمل) اى الابتلاء للاعتقاد مع قصد العمل اهم من الابتلاء بالعمل الخالص الا يرى ان ابتلاء القلب بالمتشابه للعزم على حقية المراد صحيح فى الكتاب والسنة مع عدم انتظار البيان فلان يصح مع انتظاره اولى واذا صح الابتلاء به حسن القول بالتراخى

(ويكـون) البيان تـارة (للتغيير وهـو التعليـق بالشرط) مثـل قـوله لعبده انت حر ان جـاء غائبى فان مقتضى اول الكلام نزول العتق فى المحل فاذا ذكر الشرط تغير ذلك الحكم فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه ومع ذلك بيان له اذ البيان اظهار حكم الحادثة عند وجوده فاما التغيير بعد الوجود فنسخ ليس ببيان التغيير

(قال للتغيير) اى لتغيير اللفظ من المعنى الظاهر الى غيره باظهار المراد به لا تبديله بعد ثبوته فمن هذا الجهة يكون بيانا والا لكان نسخا كما سيأتى (قوله فان مقتضى اول الكلام الخ) اشارة الى بيان المناسبة فى لفظ البيان ولفظ التغيير ووجود اثر كل منهما فى حكم واحد لان قول القائل لعبده انت حر علة للعتق ينزل بهذا القول فى محل يقر فيه قرارا حسنا فاذا احال الشرط بطل ان يكون ايقاعا الان الشىء الواحد لا يكون مستقرا فى محله ومعلقا مع ذلك فصار من هذا الوجه مغيرا (قوله ومع ذلك يكون بيانا له) فحاصل كلامه ان هذا الشرط من حيث انه غير ما كان مفهوما للسامع من الطلاق مدخوله على تقدير عدمه تغيير ومن حيث انه بين المراد من مدخوله بيان وكذا الكلام فى الاستثناء (قوله اذ البيان اظهار آه) يعنى ان معنى كونه بيانا لان هذا البيان ما يظهر به ابتدأ وجود المبين فهذا الكلام بيان لوجود العتق عند حلول الشرط الا انه ليس بموجود حين التكلم لان الكلام يحتمل شرعا ان يكون موجودا ولا حكم له فى الحال كالبيع بشرط الخيار وبيع الفضولى فكان بيانا من هذا الوجه فحاصله انه لابد للبيان من احتمال المبين بوجه ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل (قوله فاما التغيير اه) لانه رفع الحكم لا اظهار حكم الحادثة المحتملة له ولغيره (وقيل هذا انما يستقيم على رأى القاضى وشمس الائمة فانهما لم يجعلا النسخ من اقسام البيان (فاما على اختيار الشيخ فلا يستقيم لانه جعل النسخ من اقسام البيان انتهى

وكذلك المصنف ره جعل النسخ بيانا الا ان يحمل كلام الشارح ان النسخ ليس بيان باعتبار الظاهر فانه فى الظاهر رفع الحكم فلا يكون بيانا واما فى الحقيقة انه بيان انتهاء مدة الحكم عند الله تعالى كذا فى التقرير (قال فى التلويح ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصه فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الوارد لبيان الاحكام ابتداء (وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس النسخ بيان ثم قال وينبغى ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشمـل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيمـوا الصلوة وآتـوا الزكوة انتهى صدق الاصول)

(قـوله والاستثنا) بالرفـع عطـف على قـوله التعليق اى بيان التغيير هـو التعليق والاستثناء مثل قولك لفلان على الف درهم الا مائة فان مقتضى اول الكلام وجوب العدد المسمى فى ذمته فلما قال الا مائة تغير ذلك الحكم لا على انه يرتفع بعض ما كان واجبا فانه نسخ بل على طريق منع بعض التكلم فصار عبارة عما وراء الاستثناء فكانه قال على تسعمائة فكان بيانا لانه بين ان المراد من صدر الكلام هذا القدر ابتدأ والطلاق اسم الكل وارادة البعض شائع فسمى بيان التغيير لاشتماله على الوصفين

(قوله اى بيان التغيير هو التعليق والاستثناء) فان كلا منهما يغير الكلام الاول فان الشرط غيره من ايجاب المعلق فى الحال الى وجوده والاستثنا غيره من ايجاب الحكم الثابت للمستثنى اصلا اذ لولاه لشمل الكل وهو اقوى تغييرا من الشرط لان الشرط يؤخره والاستثناء يبطله فى البعض ومع ذلك كانا من قسم واحد لكون كل واحد منهما مانعا عن انعقاد التكلم (قوله لا على انه يرتفع)

اشارة

اشارة الى ماذهب اليه الشافعی رہ فانه حمل فی المستثنی علی الحکم اولا ثم اخرج بعدذلك بطریق المعارضة فالمستثنی یدل علی حکم معارض للحکم السابق فکان تقدیر قوله لفلان علی الف درهم الامائة انها لیست علی فصدر الکلام یوجبها و الاستثناء ینفیها فتعارضا فتساقطا

قوله (لانه بین ان المراد آه) فالمائة کانه لم یتکلم به ولم یحکم علیه کما کان فی التعلیق بالشرط فالف درهم الامائة تعبیر عن تسعمائة عندنا لکنه تغییر عن شیء بلفظ اطول و المتکلم یختار فی ان یتکلم عما فی ضمیره بعبارة اطول او اقصر ولاضیر فیه (قوله والاطلاق اسم الکل وارادة آه) فان قیل ان کان معنی قوله علی الف الامائة تسعمائة فما معنی التغییر فیه (اجیب معناه انه یفهم الاطلاق علی تقدیر عدم المغیر فبعد ذکره تغیر المراد الذی کان یفهمه السامع علی تقدیر عدم المغیر حاصله التغییر انما یحصل باعتبار فهم السامع عند اطلاق صدر الکلام (قوله الوصفین) ای البیان والتغییر

(ویصح موصولا فقط) ای هذا البیان یصح موصولا ولا یصح منفصلا بالاجماع (وماروی عن ابن عباس رضی الله عنهما من جواز الاستثناء المنفصل علی تقدیر صحته فمحمول علی ما اذا نوی الاستثناء عند التلفظ ثم اظهر فانه یدین بینه وبین الله تعالی فاما اذا قال بع داری ممن شئت ولم ینو الاستثناء المنفصل ثم قال بعد مدة الامن زید فانه باطل (ولو جاز الاستثناء المنفصل لما استقر شیء من العقود والتصرفات الشرعیة لجواز ورود الاستثناء بعده وفساده ظاهر

(قوله ویصح موصولا فقط) بحیث لایعد فی العرف منفصلا فلو وقع الانفصال بتنفس اوسعال اوعطسة فهو کالموصول (قوله بالاجماع) ای باجماع الفقهاء (قوله وماروی عن عباس آه) حجة ابن عباس رضی الله عنهما ان الیهود سألوا النبی صلی الله علیه وسلم عن مدة لبث اصحاب الکهف وغیرها فقال غدا اجیبکم ولم یستثن فتأخر الوحی بضعة عشر یوما ثم نزل قوله تعالی ولاتقولن لشیء انی الی قوله واذکر ربك اذا نسیت ای استثن اذا ترکت الاستثناء فقال صلی الله علیه وسلم ان شاء الله بطریق الحاقه الی الخبر الاول وهو قوله غدا اخبرکم (وبانه قال صلی الله علیه وسلم لاغزون قریشا ثم قال بعد سنة انشاء الله (اجیب عن الاول ان قوله صلی الله علیه وسلم لایلزم ان یعود الی قوله غدا اخبرکم بل یجوز انیکون معناه افعل ذلك ای اعلق کل ما اقول انی فاعل غدا بمشیة الله تعالی انشاء الله تعالی کذا فی التلویح (وعن الثانی اجاب العلامة بحمل السکوت علی تنفس اوسعال جمعا بین الادلة (ویعلم منه انه علیه السلام مافصل السنة بل کان تأخیره آنیا اماعلی تقدیر ثبوت استثنائه علیه السلام بعد سنة فیحمل الجواز له علیه السلام خاصة دون غیره (قال القنوی نقلا عن الامام الختصری فی کتاب الخصائص ان من خصایصه علیه السلام انه کان له ان یستثنی بعد حین بخلاف غیره فیجوز الفصل للنبی علیه السلام دون غیره انتهی (وهذا کمایکون جوابا عن الحجة بالحدیث یکون جوابا عن الحجة بالآیة (قوله علی تسلیم صحته فمحمول آه) یعنی لانسلم صحة هذا النقل عن ابن مسعود

وقیل فایدته تظهر فیما اذا استثنی خلاف جنسه کقوله لفلان علی الف درهم الاثوبا فعندنا لایصح الاستثناء لکونه خلاف الجنس فلا یصح بیانا وعنده یصح فینقص من الالف قدر قیمة الثوب لان عمل الاستثناء کالدلیل المعارض وهو بحسب الامکان و الامکان ههنا فی نفی مقدار قیمته وادلة الکل وجوابه مذکورة فی المطولات صدق الاصول

وقیل ان استثناء النبی صلی الله علیه وسلم بعد النسیان فقد کان علی وجه تدارك التبرك بالاستثناء لاعلی وجه یکون مغیرا للحکم (واجابو عن تخصیص الجواز بالقران ان النزاع لیس فی الکلام النفسی بل فی العبارات التی بلغتنا وهی محمولة علی معنی کلام العرب نظما وصلا وفصلا صدق الاصول

رضى الله عنهما اذ لايليق ذلك بمنصبه لانه يرده اتفاق اهل اللغة لان الاستثناء جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لايكون اتماما كالشرط وخبر المبتداء وان صح فلعله اراد انه اذا نوى الاستثناء عند التلفظ ثم اظهر فانه يدين بينه وبين الله تعالى ومذهبه ان مايقبل فيه قول العبد ديانة يقبل فيه قوله ظاهرا كذا فى حواشى المنار (قوله لما استقر شئ من العقود) فلا يتقرر اقرار ولاطلاق لاحتمال انه بعده ولو سنة ان يقول انشاء الله فيبطل اقراره وطلاقه ولم يعلم صدق ولاكذب فى الاخبار عن الامور المستقبلة فح يرتفع الامان فى البيان (قوله وفساده ظاهر) يحكى انه بلغ المنصور ان اباحنيفة خالف ابن عباس فى الاستثناء المنفصل فاستحضره لينكره عليه فقال له ابو حنيفة هذا يرجع عليك فانك تأخذ البيعة بالايمان افترضى ان يخرجوا من عندك فيستثنوا فيخرجوا عليك فاستحسن المنصور كلامه ورضى عنه

لافضائه الى ابطال التصرفات الشرعية وعدم التمايز بين الصادق والكاذب (فان قيل ان خصوص العموم من اى قسم من اقسام البيان (قلت هو عندنا من بيان التغيير فلا يكون متراخيا اى مفصولا اذ حينئذ يكون نسخا ولايكون نسخا وعند الشافعى ره من بيان التقرير فيكون موصولا ومفصولا مثله

(قوله فلا يكون متراخيا) والمراد بعدم جواز التخصيص متراخيا انه اذا ورد متراخيا لايكون بيان ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال وفايدته ان العام لايصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا باحتمال خروج افراد آخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لايقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقى

(ويكون) البيان تارة (للضرورة) اى يقع بسبب الضرورة (وهو نوع بيان بما لم يوضع له اى للبيان اذ الموضوع له النطق وهذا بالسكوت الذى ضده (وهذا البيان على اربعة اوجه (الاول منها مايكون فى حكم المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث اذ صدر الكلام اوجب الشركة بينهما فى الارث كماترى ثم خص الام بالثلث وكان بيانا لكون نصيب الاب مابقى وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيبه بل بدلالة صدر الكلام يصير نصيب الاب كالمنطوق كمن دفع الف درهم لآخر مضاربة على مارزقه الله تعالى من الربح فالنصف لك وسكت اوفالنصف لى وسكت فانه يصح لاقتضاء المضاربة شركة الربح فبيان نصيب احدهما يكون نصيب الاخر معلوما كالمنطوق فكانه قال ولك مابقى اولى مابقى

(قوله بسبب الضرورة) اشارة الى ان الاضافة من قبيل اضافة المسبب الى السبب (قوله بل بدلالة صدر الكلام) لان صدر الكلام لولم يوجب الشركة لما كان بيان نصيب الام بيانا لنصيب الاب فلا يعرف نصيبه بالسكوت منه (قوله كمن دفع الف درهم مضاربة) بان قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك نصف ربحه اوعلى ان لى نصف ربحه ولم يسم للمضارب شيئا (قوله فانه يصح) والاول يصح قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذى يستحق بالشرط والحاجة الى بيان نصيبه

خاصة

وهذا الاختلاف بناء على الاختلاف فى موجب العام فعنده موجبه ظنى قبل التخصيص كما هو ظنى بعده فكان تخصيصه بيانا مقررا على اصله ظنيا فيصح مفصولا وموصولا (وعندنا موجبه قطعى قبل التخصيص وبعد التخصيص يصير ظنيا فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا لامفصولا (ولذلك قالوا اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالتراخى اتفاقا لان العام بعد التخصيص الاول صار ظنيا وبالتخصيص الثانى كان تقريرا للظنية ولا يكون مغيرا له صدق الاصول

خاصة وقد حصل ذلك واما رب المال فهو مستغن عن البيان لانه لايستحق بالشرط ولذلك كان الباقى له (والثانى صحيح استحسانا فقط وفى القياس لايجوز لانه لم يبين ماهو المحتاج اليه وليس من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط مابقى للمضارب فان ذلك مستفاد من المفهوم والمفهوم ليس بحجة عندنا ومن الجائز ان يكون مراده اشتراط بعض الربح لعامل آخر يعمل معه

(الثانى منها ماثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع من التغيير عند مشاهدة امر منكر من قول او فعل فان السكوت فى محل الاحتياج الى البيان يكون بيانا منه لحقيته اذ لو كان الحكم بخلافه لبين ذلك لانه لايحل السكوت اذا شاهد المنكر اذ هو مبعوث لدعوة الخلق الى الحق فسكوته دليل المشروعية وكذا سكوت الصحابة رضوان الله عليهم (ولذا جعل سكوت البكر البالغة اذا بلغها انكاح الولى اجازة منها بدلالة حالها

(قوله بدلالة حال المتكلم) المراد منه دلالة حال الساكت المشاهد فلكون سكوته بيانا فى الشرع سمى نفسه متكلما (قوله كسكوة صاحب الشرع) قال فى التقرير اذا لم يسبقه تحريم انتهى يفيد ان السكوت حينئذ لايدل على الاباحة (وقيل ان السكوت حينئذ ايضا يدل على الاباحة فانه يكون ناسخا للقول السابق الدال على الحرمة اذ لو لم يكن الحرمة منسوخة فالسكوت حينئذ ترك الواجب وهو اعلام الحرام وهذا بعيد من شان النبى صلى الله عليه وسلم مثاله بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها وما كل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فسكت عنهم ولم ينكرها عليهم فقد دل ذلك ان جميعها مباح شرعا اذ لايجوز عن النبى عليه السلام ان يقرهم على محظور (قوله وكذا سكوت الصحابة) لكنه بشرط القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما حتى ان سكوت صاحب الشرع عند اكل الكافر الخنزير لايدل على اباحته وكذا عند ترك الصلوة (مثاله ماروى ان عمر رضى الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاور عليا رضى الله عنه واشتهر فى الصحابة ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت القضية اليه وطلب منه القضاء بها للمولى عليه وكذا النكول جعل بيانا لاقرار الحال فى النا كل وهو انه امتنع عن اداء مالزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لايظن بالمسلم الامتناع عما لزم عليه الا اذا كان محقا فى الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبا ان حلف ولايكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقة فى دعواه (قوله بدلالة حالها) لان حال البكر الحياء عن اظهار الرغبة فى الرجال وهى توجب السكوت

(والثالثة منها ماثبت لدفع الغرور كسكوت المولى حين رآى عبده يبيع ويشترى فانه يجعل اذنا له فى التجارة لضرورة دفع الغرور عن معامليه اذ لو لم يجعل السكوت اذنا لكان سببا لمغرورية الخلق وهو اضرار بهم (والرابع منها ماثبت لضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم فقوله ودرهم بيان للمائة فى كونها من جنس الدرهم عندنا فيلزمه مائة دراهم

وجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد شركة فى الربح والاصل فى المال المشترك انه اذا بين نصيب احد الشريكين كان ذلك بيانا للنصيب الاخر كما فى ميراث الابوين فاذا قال لى نصف الربح كانه قال ولك مابقى فصح العقد كما صرح بذلك وهذا عمل بالمنصوص لا بالمفهوم (كما اذا بين رب البذر نصيب العامل فى المزارعة ولم يبين نصيبه جاز قياسا واستحسانا ولو بين نصيب صاحب البذر ولم يسم نصيب المزارع وفى القياس لايجوز وفى الاستحسان يجوز كذا فى التقرير ونظايره كثيرة صدق الاصول

وقال الشافعى وزفر رحمهما الله لايكون اذنا لانه محتمل قد يكون رضا بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه بانه محجور عليه شرعا كمن راى عبده يبيع ماله وسكت لايكون اذنا (اجيب عنه انا سلمنا ذلك ولكن جعلنا سكوته اذنا دفعا للضرر عن المسلمين لا فى حق نفسه فان ذلك مدفوع بالنص وانما لم يجعل سكوته اذنا فى بيعه ملك المولى لما فيه من الضرر المتحقق فى الحال وهو ازالة ملك المولى ولانه يثبت بالسكوت وهذا العقد قد تحقق قبل السكوت ولذلك يجعل سكوت المولى اذنا فى عقد وقع السكوت فيه مع غيره ايضا لان العقد وقع قبل السكوت بلا دليل الرضاء وانما يكون السكوت رضاء فى عقد يباشره العبد بعد هذا السكوت كذا فى حاشية المنار صدق الاصول

ودرهم واحد (وعند الشافعي ره يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان جنس المائة لانها مجمل والعطف لم يوضع للبيان لاقتضاء المغايرة

(قوله لضرورة دفع الغرور) لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون عند حضور المولى اذا كان ساكتا فان لحقه ديون ثم قال المولى كان محجورا عليه يتأخر الديون الى وقت عتقه وذلك مجهول قد يعتقه وقد لا يعتقه فتتأخر حقوقهم وفي ذلك من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غار الهم ودفع الغرور والضرر واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام (قوله فقوله ودرهم بيان للمائة) اى حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدارا بالعدد مثل مائة ودرهم اوبالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد كذا في التلويح (قوله وعند الشافعي يلزمه آه) قال في شرح الاصول والشافعي ره خالفنا في هذه المسئلة لا في الاصل وهو جعل السكوت بيانا للضرورة لانه يجعل السكوت بيانا للضرورة كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف المفسر على المبهم وانما خلافه في هذه المسئلة في عطف المقدر على العدد المبهم بانها غير مبنية على هذا الاصل بل هي مبنية على اصل آخر وهو ان بيان المجمل انما هو على المجمل والعطف لا يصلح لذلك لانه لم يوضع له (ولانه لو كان بيانا لزم التنافي في الكلام لان صحة العطف تعتمد المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وصحة التفسير تعتمد ان يكون المفسر عين المفسر فلو كان المعطوف تفسيرا للمعطوف عليه لزم ان يكون عينه وغيره وذلك باطل بالضرورة واذا لم يصلح مفسرا بقيت المائة مبهمة فيكون القول قوله في بيانها كما لو قال مائة وثوب ومائة وشاة فانه لا يكون بيانا بالاتفاق بخلاف قوله مائة وثلثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الاخر ثم فسره بالدراهم فينصرف التفسير اليهالحاجة الكل الى التفسير وهذا بالاتفاق ايضا موافق للقياس

فكيف يوضع للبيان (ولنا ان قوله ودرهم بيان للمائة عادة ودلالة بخلاف قوله له على مائة وثوب فانه عندنا ايضا ليس للبيان فيحمل على الحذف في المعطوف عليه (ويكون البيان تارة (للتبديل وهو النسخ) وفي تفسيره اقوال والاصح بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق في تقدير اوهامنا استمراره بطريق التراخي

(قوله ولنا قوله ودرهم بيان) اه يعني ان هذه المسئلة عندنا مبنية على الاصل المذكور اولا وهو الاستحسان ووجهه ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة ودلالة اما العادة فلان حذف المعطوف عليه اى حذف تفسيره وتميزه وهو درهم متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام كقول الرجل بعت منك هذا بمائة وعشرة دراهم وبمائة ودرهم على السواء فكما يراد بالجميع الدراهم في قولهم مائة وعشرة دراهم يراد بالكل الدرهم في قولهم مائة ودرهم ايضا من غير فرق بين ما يكون المميز بلفظ المفرد وبين ما يكون بلفظ الجمع واذا جاز تفسير المائة في البيع

بالعطف

بالعطف عليه باعتبار العرف فكذا جاز تفسيرهابه فى الاقرار اذا كان فى المقدار بالعدد او الوزن (واما دلالة فلان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة شئ واحد كالمضاف والمضاف اليه لتعريف المضاف والمعطوف لتعريف المعطوف عليه لكن بشرط صلاحيته لذلك اى اذا كان من المقدار واذا لم يكن مقدارا كالثوب والفرس لم يصلح للتعريف فلم يصلح دليلا للمحذوف وتفسيرا للمائة (قوله بخلاف قوله على آه) حاصل الفرق ان موجب لفظة على الثبوت فى الذمة ومثل الثوب لايثبت فى الذمة الافى السلم للضرورة فلاترتكب الافيما صرح به وهو المعطوف دون المعطوف عليه فلايكثر وجوبه فلاضرورة الى حذف تفسير المعطوف عليه بخلاف مامر فانه ممايكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه فافتقر فيه الايجاز (قوله وهو النسخ) قيل انه بمعنى التبديل وهو الظاهر بناء على معناه الاصطلاحى لان الله تعالى عبر عن النسخ بالتبديل فقال واذا بدلنا آية مكان آية ثم قال ماننسخ من آية اوننسها نأت الاية والتبديل معناه ان يزول شئ وتخليفه غيره يقال نسخت الشمس الظل لانه يخلفه شيئا فشيئا (وقيل معناه النقل وهو تحويل شئ من مكان الى مكان اومن حالة الى حالة مع بقائه فى نفسه ومنه المناسخات وهو نسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم (قوله والاصلح بيان انتهاء الحكم الشرعى آه) عرف الشارح بتعريف جامع جهتى النسخ لان له جهتين جهة البيان لانهاء الحكم الاول بالنسبة الى الشارع وليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهى فى وقت كذا بالنسخ فهو بالنسبة اليه تعالى مبين للمدة لارافع لان الرفع يقتضى الثبوت والبقاء لولاه وهو بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وجهة التبديل بالنسبة الينا لانه زال ماكان ظاهر الثبوت ولحقه شئ آخر (قوله بطريق التراخى) خرج به التخصيص لانه لايكون متراخيا كذا فى التلويح (قوله لمدة الحكم المطلق) المراد بالحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين اى ماحصل بخطاب الله وهو الوجوب او الحرمة وغيرهما لافى نفس الخطاب وتعلقه فانهما قديمان لاتغير ولاتبدل بهما كذا فى التقرير واحترز بالمطلق عن حكم مقيد بتأبيد اوتأقيت فانه لايصح نسخه قبل وقته

قال فى التقرير ويمكن ان يحد باعتبار جهة الرفع فيقال النسخ هو رفع حكم شرعى بعد ثبوته بنص متأخر عنه فقوله رفع حكم كالجنس يشتمل النسخ وغيره وبقوله شرعى خرج عنه رفع المباح الذى ثبت بالاصل لانه ليس حكما شرعيا وقوله بعد ثبوته يخرج رفع الحكم الشرعى بالنوم والغفلة فان رفع وجوب الصلوة عن النائم والغافل قبل ثبوت الوجوب عليهما وقوله بنص احترازعن الاجماع والقياس فانهما ليسا بنسخين انتهى صدق الاصول

(ويجعل) الناسخ (فى حق الشارع بيانا لمدة الحكم المطلق المعلوم عند الله تعالى) وانما قيد بالمطلق اشارة الى عدم بيان توقيت حكم المنسوخ حين شرع مع كونه موقتا فى علمه تعالى ولايكون فيه معنى الرفع بل ابقاء للحكم الاول الموقت فى علمه تعالى وان كان عندنا اى بالنسبة الينا تبديلا وتغييرا اياه كالقتل فانه بيان محض للاجل فى حق علام الغيوب اذ الميت مقتول باجله وفى حق القاتل تغيير وتبديل حتى يستوجب به القصاص او الدية

(قوله وفى حق القاتل تغيير) وكذا فى حق الناس لانهم يظنون انه لولم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل اجله (قوله حتى يستوجب به القصاص او الدية) اى لكون القتل تبديلا

للحيوة المظنونة البقاء والقاتل باشر سبب الموت يجب عليه القصاص فى قتل العمد والدية على العاقلة فى قتل الخطاء فانا امرنا اجراء الاحكام على الظواهر

(واعلم ان جواز النسخ متفق عليه بل هو اصل شرعنا لان شرع نبينا صلى الله عليه وسلم ناسخ لماقبله من الشرايع والاديان فيكون القائل بشرعه عليه السلام ونبوته قائل به لامحالة وانكار اليهود لعنهم الله معاندة وستر للحق الصريح لاتفاق جميع الاديان على صحة تزوج الاخت فى شرع آدم عليه السلام ثم نسخه الله تعالى فى التورية وحرم على موسى عليه السلام ومن بعده وانما نشاء هذا منهم لاصرارهم على تأبيد دين موسى عليه السلام

(قوله جواز النسخ متفق عليه) سواء كانت بالنسبة الى شريعة واحدة او اكثر (قوله بل هو اصل شرعنا) اشارة الى رد من يقول ان الانكار قد وقع عن بعض المسلمين ايضا والمراد به ابو مسلم الاصفهانى فانه نقل عنه انه لايجوز النسخ فى شريعة واحدة وانكر وقوعه فى القرآن وجه الرد انه لايتصور هذا من مسلم مع صحة عقد الاسلام لكون النسخ اصل شرعنا فانه ثبت فى القرآن نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية للوالدين باية المواريث وغيرهما ممالايحصى فان لم يعترف كان مكابرا واستحق ان لايتكلم معه ويعرض عنه وان قال قد كان ذلك ولكن لااسميه نسخا نقول ان الله تعالى سماه نسخا قال الله تعالى ماننسخ من آية آه (قوله وانكار اليهود آه) قالوا الامر يدل على حسن المأمور به والنهى على قبح المنهى عنه والنسخ على ضده وفى ذلك مايوجب البله او الجهل تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة فى وقت دون وقت كشرب الادوية فلايلزم البله او الجهل (قوله لاتفاق جميع الاديان آه) اشارة الى استدلال اهل الاسلام بجواز النسخ ووقوعه والالزام على اليهود حاصله ان احدا لم ينكر استحلال نكاح الاخوات فى شريعة آدم عليه السلام وقد ورد فى التوراة ان الله تعالى امر آدم عليه السلام بتزوج بناته من بنيه وان احدا لاينكر استحلال الاستمتاع بالجزء لآدم عليه السلام وهى حواء التى خلقت منه وان ذلك نسخت بغيره من الشرايع وكذلك الجمع بين الاختين كان مشروعا فى شريعة يعقوب عليه السلام ذكره فى التوراة وكذلك العمل بالسبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام ثم نسخت الاباحة بشريعته

(والقياس لايصلح ان يكون ناسخا) لان النسخ على ماعرفت بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت ولامجال للرأى فى معرفة انتهاء وقت الحسن فلايجوز النسخ به (وكذا الاجماع لايجوز ان يكون ناسخا عند الجمهور (وعند عيسى بن ابان يجوز ان يكون الاجماع ناسخا لانه يوجب علم اليقين كالنص وكما يجوز النسخ به يجوز بالاجماع والصحيح ماذهب اليه الجمهور فاطلب وجهه فى شروح المنار

(قوله لايصلح ان يكون ناسخا) باتفاق الجمهور جليا كان القياس او خفيا وعن ابن الشريح عن اصحاب

فيفضى النسخ الى ان ما امره حسنه كان قبيحا فى ذاته وما نهى عنه لقبحه كان حسنا فى نفسه او بغير قبيح والشئ الواحد لايكون حسنا وقبيحا وايضا ان ذلك يؤدى الى القول بجواز البله او الجهل بعواقب الامور وذلك كفر يعنى ان الله تعالى حكيم لايفعل الاالحكمة ومصلحة واذا نسخ حكما لما انه قد خفى عليه حكمة اولا وظهر ثانيا فنسخ وهذا رجوع من المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البله او الجهل وكلاهما محال (واجيب بان الله تعالى حكيم يعلم مصالح العباد وحوايجهم فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالاحياء ثم الاماتة مثلا والحسن والقبح ليسا لذات الفعل عندنا وان استقل العقل معرفتهما فى بعض الاشياء والمصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء واكل غذاء يعطى كل يوم على حسب ما يجد مزاجه فيه ولم يقل للمريض انى ابدلك غذاء بغذاء ودواء آخر ولذلك يظن المريض ان هذا الغذاء غير موقت الى والحسن والقبح يجوز ان يكونا للفعل باعتبار هذا الحكم والمصالح وباعتبار الاوقات والازمان وباختلاف الاحوال والاشخاص صدق الاصول

وقد يستدل بالمعقول فهو ان النسخ بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك غيبا عنهم ولو وقت الشارع حكما فى ابتداء شروعه بان قال شرعت الحكم الفلانى الى الوقت الفلانى صح من غير لزوم قبح فكذا اذا بين امره متراخيا عن زمان شرعه بالنسخ لانه بيان مدة الحكم حقيقة وبيان المدة متراخيا هو الحكمة البالغة بلاشبهة لان شرعية الاحكام كلها لمنافع تعود الى العباد وقد يتبدل المنفعة بتبدل الازمان لامحالة فان الطبيب قد يامر المريض بشرب دواء معين ثم ينهاه عن ذلك بعد زمان وذلك لايكون بلها وجهلا بل دليل على وفور حكمته وكمال حذاقته صدق الاصول

واستدلوا ايضا باتفاق الصحابة على ترك الرأى بالكتاب والسنة وان كانت من الاحاد فكان اجماعا منهم على تركه بمقابلتهما (روى عن على رضى الله عنه انه قال لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكن رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه (واختلفوا ايضا فى جواز كونه منسوخا جوزه بعضهم واختار العامة ان لايكون منسوخا كما لايكون ناسخا لانه نسخه قطعيا كان او ظنيا راجح عليه والا لما صح ناسخا فحينئذ زال شرطا العمل بالقياس واذا زال شرطه فلاحكم له فلارفع ولانسخ صدق الاصول

اصحاب الشافعي ره انه يجوز النسخ به لانه بيان التخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ ايضا (ونحن نقول ان قياس النسخ على التخصيص مع الفارق فان دلالة العقل تكون مخصصة ولا تكون ناسخة فكيف يتساويان فان التخصيص بيان والنسخ رفع وابطال (وقال الانماطي من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الاصول فكل قياس مستخرج من الكتاب يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس يستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لانه في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة (وفيه ان الوصف الذي به يرد الفرع الى الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت في النص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص (قوله لان النسخ آه) ولان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه والمنسوخ ثابت بالنص (قوله وكذا الاجماع لا يصح آه) لانه عبارة عن اجتماع الاراء في شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى (ولانه ان كان في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم فهو من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرايع وان كان بعده فلا نسخ حينئذ لانه لا يكون الاعن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم او لا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد (قوله وعند عيسى بن ابان آه) متمسكا بان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه اجيب عنه ان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة لان علة نصيبهم كانت ضعف الاسلام فلما قوى فات علته

(ويجوز نسخ كل من الكتاب والسنة بالاخر) وذلك اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب نسخ السنة بالسنة نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة (ونفى الشافعي القسمين الاخيرين بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فالسنة لا يكون مثلا للقرآن ولا خيرا منه وليست من الآية الواردة من قبله تعالى (الجواب ان المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد ومصالحهم وكذا بالمماثلة لا الخيرية

(ويجوز نسخ كل آه) مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين بوجوب ثباته للاثنين بقوله عز اسمه آلآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا ان يكن منكم مائة الآية (ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الافزوروها (قوله ونفى الشافعي ره القسمين الاخيرين) اى نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب لما اورده الشارح ره (واحتجوا في المسئلة الاولى بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فانه يدل على ان الرسول ليس له ولاية التبديل (واجابوا عنها بان السنة في حق الحكم وحي مطلق وليس بتبديل من تلقاء نفسه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى (وفي المسئلة

فمجواز النسخ الاجماع ليس بحجة وحين حجية الاجماع النسخ غير مشروع فلا يجوز النسخ به صدق الاصول

وتمسكوا بالمعقول وهو انه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون ان الرسول اول ما كذب الله فكيف نؤمن بالله لتبليغه ولو جاز نسخ السنة بالكتاب ليقول الطاعنون ايضا ان الله كذب رسوله فكيف نصدق قوله (اجيب انه لا مفر عنه في المتفق ايضا لانهم يقولون ان الله تعالى يناقض نفسه وكذا الرسول فلا اعتداد بمن يقول قولا ثم يقول قولا آخر مناقضا للاول في وقت آخر وهو صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ واذا لم يعتد هذا الطعن في المتفق عليه فلا يعتد في المختلف ايضا صدق الاصول

الثانية لتبين للناس مانزل اليهم جعل قوله عليه السلام بيانا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت من كونها بيانا (واجابوا بانا لانسلم ان النسخ بيان لان النسخ بيان مدة الحكم وجائز ان يتولى الله بيان ما اجرى على لسان رسوله عليه السلام بوحى غير متلو لعلمه بتبدل المصلحة كما لو بينها الرسول بنفسه (قوله لا الخيرية فى النظم آه) قال فى التوضيح ولئن سلم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة فى اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة فى الصلوة ونحوها انتهى وحاصله ان نسخ الكتاب بالسنة باعتبار انها لا تنسخ الا الحكم نسخ بالمثل فدخل فى قوله اومثلها ونسخ السنة بالكتاب نسخ بخير فدخل فى قوله نأت بخير منها فكان كلا الوجهين جائزا

والمماثلة فى النظم وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا ومثلا لحكم الآية المنسوخة فى المصلحة (وان السنة من الاية الواردة من جنابه تعالى لا من نفس الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى وماينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى (على ان نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب واقع فى كتاب الله تعالى لان التوجه بالكعبة حين كان النبى صلى الله عليه وسلم فيها ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة التى اوجب التوجه الى بيت المقدس حين قدم المدينة ثم نسخ باية فول وجهك شطر المسجد الحرام فثبت جواز النسخ فى القسمين الاخيرين ايضا

(قوله ان ثبت بالكتاب آه) وفيه دليل لنا والافلا والحاصل ان فى ذلك دليلا على نسخ السنة بالكتاب يقينا واما عكسه فمشكوك فيه كما بسطه فى التوضيح ولذا قال الشارح بلفظ الشك والترديد (واورد فخر الاسلام فى اصوله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من لحق بالكفار من المسلمين لم ترده ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه حتى انه رد اباجندل وجماعة من الرجال بالسنة وكانت المصلحة فيه فلما ختم الكتاب جاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية مسلمة فاقبل زوجها فقال يا محمد اردد على امرأتى كما هو المشروط فنزل قوله تعالى ياءيها الذين آمنوا اذا جاءتكم المؤمنات مهاجرات الى قوله فان علمتموهن فلا ترجعوهن الى الكفار الاية فنسخت السنة بالكتاب (قوله فثبت جواز النسخ فى القسمين الاخيرين ايضا بناء على الترديد الذى ذكره بقوله ان ثبت فقد نسخ بالسنة واما بما حققه اكمل الدين ره فى شرح الاصول واذا ثبت احدهما ثبت كلاهما بالاجماع المركب اما عندنا لشمول الجوازين واما عند الخصم فلشمول العدمين انتهى قال القاضى الامام ابوزيد رحمه الله لم يوجد فى كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص (واعترض عليه ان التوجه الى بيت المقدس ثابت بالكتاب لانه شريعة من قبلنا وهى تلزمنا حتى يقوم دليل على انتساخه على ماسيجىء اجيب عنه ان الشرايع الثابتة بالكتب السابقة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ النبى صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا فلا يخرج بهذا عن كونه نسخ السنة بالكتاب

(اورد فخر الاسلام مثال نسخ الكتاب بالسنة حديث عائشة رضى الله عنها حيث قالت ماقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله له من النساء ماشاء فكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لايحل لك النساء من بعد يعنى سوى هؤلاء اللاتى اخبرتكم بالسنة وهى اخبار النبى صلى الله عليه وسلم اياها ان الله تعالى اباح له ذلك (قال شمس الائمة رحمة الله عليه اتفقت الصحابة رضى الله عنهم على كونه منسوخا وناسخه لا يتلى فى القرآن فعرف انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره كذا فى التقرير فعلى هذا لا يرد التضعيف الذى رواه العلامة فى التلويح عن ابى اليسر وفصله فى التقرير تقريرا بينا تركناها مخافة الاطناب صدق الاصول

ويجوز

(ويجوز نسخ الحكم والتلاوة جميعا ويجوز نسخ احدهما) اى نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم اما الاول نحو صحف ابرهيم عليه السلام التى اخبر الله تعالى بها ومابقى منه اثر ولاتلاوة ولاعمل واما الثانى كنسخ الحبس فى البيوت والايذاء باللسان فى حق الزانيات بآية الجلد والرجم مع بقاء التلاوة واما الثالث فمثل قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فى كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات نسخت تلاوتها وبقى حكمها كما مر فى تعريف القرآن

(قوله نحو صحف ابراهيم التى اخبر الله بها) بقوله ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى فقد علمنا حقيقة انها كانت نازلة تقرأ وتعمل بها ثم نسخت اصلا قال فى شرح اصول البزدوى وكان هـذا النوع من النسخ جايزا فى القرآن فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم للاستثناء المذكور فى قوله تعالى سنقرئك فلاتنسى الاماشاء الله اذلولم يتصور النسيان لخلا ذكر الاستثناء عن الفايدة وقوله تعالى ماننسخ من آية الآية يدل على الجـواز ايضا واما بعد وفاته عليه السلام فلايجوز لقوله تعالى انانحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اى نحفظه منزلا لاتبديلا صيانة للدين الى آخر الدهر والتفصيل فى شرح الاصول (قوله واما الثانى) وكذا الثالث وهما صحيحان عند عامة الفقهاء (قوله الحبس فى البيوت) ثبت بقوله تعالى فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الله اويجعل الله لهن سبيلا (والايـذاء بـاللسان ثبت بقوله تعالى وآذوهن (قوله بالجلد والرجم) اما آية الجلد فظاهر (واما آيـة الرجم وهى ما روى عن عمر ابن الخطاب رضى الله عنه انه قال كان فيما انزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وقـد نسخ تـلاوته وبقى حكمه (قوله فمثل قراءة ابن مسعود) وكذ قراءة ابن عباس رضى الله عنهما فافطر فعدة من ايام اخر ورواية عمر رضى الله عنه فانه لماصح عند هؤلاء الحاقه بالمصحف ولاتهمة فى روايتهم فانه لايظن هؤلاء انهم اخترعوا ما رووا من انفسهم حاشاهم من ذلك وجب حمله على انه كان مما يتلى ثم نسخت تلاوته فى حياة النبى عليه السلام بصرف الله تعالى القلوب من حفظها الا قلوب هؤلاء ليبقى الحكم بنقلهم فان خبر هؤلاء يوجب العمل فكان بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق لاان يكون نسخا بعد وفات النبى صلى الله عليه وسلم كذا فى التقرير

سنقرئك سنعلمك القرآن حتى لاتنساه (الاماشاء الله) ان ينسخه وهذا بشارة من الله لنبيه ان يحفظ عليه الوحى حتى لا ينفلت منه شئ الاماشاء الله ان ينسخه فيذهب به عن حفظه برفع حكمه وتلاوته مدارك

وانكرهما بعض المعتزلة محتجين بالمعقول بان المقصود من النص حكمه لان الابتلاء يحصل به واللفظ وسيلة اليه ولااعتبار للوسيلة بعد زوال المقصود فلا يبقى اللفظ بدون الحكم وكذا الحكم يثبت بالنص واذا ثبت النص بالنسخ لايبقى الحكم بدونه فانتفى القسمان المختلفان جميعا وسيأتى جوابه انشاء الله عند بيان ادلة الجمهور صدق الاصول

(واعترض عليه القران انما يثبت بالتواتر ولاتواتر فيما رووا فكيف يصح الحاقها بالقرآن فلايتصور نسخ التلاوة واجيب بان القرآنية انما ثبتت بالسماع من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم واخباره انه من عند الله تعالى وقد تبين ذلك فى حق هؤلاء وغيرهم غايته انه ثبت فى الزمان الماضى بالظن وذلك لايضر فى مانسخ بخلاف مابقى بين الخلق فانه يثبت قرآنيته تواترا حتى يكون ثبوته على القطع صدق الاصول

(ويجوز نسخ وصف الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك كالزيادة على النص) فانها نسخ عندنا لان حكم الاطلاق اتيان المطلق وحكم التقييد اتيان المقيد ومن البين انتفاء صفة الاطلاق اذا عمل بالمقيد وذا لا يكون الا بعد انتهاء مدة الاطلاق فيكون نسخا (وعند الشافعى ره تخصيص لانسخ فلمكان الاختلاف فى هذا الاصل منعنا زيادة النفى حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عـام لان الزيـادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد لايجوز وجوزها الشافعى ره بناء على انها تخصيص عنده وانما قيدنا بقولنا حدا لان النفى سياسة جائز اذا راى المصلحة فيه

(قوله فانها نسخ) يعني ان الزيادة على النص نسخ لانه بيان انتهاء حكم بابتداء حكم آخر وكل ماهو كذلك فهو نسخ فهذه الزيادة نسخ اما الثاني فظاهر واما الاول فلما ذكره الشارح ره بقوله لان حكم الاطلاق (قوله ومن البين آه) دليل على تغاير حكم المطلق على حكم المقيد حتى يكون المقيد ناسخا للاطلاق (حاصله ان النص المطلق يوجب العمل باطلاقه لان الاطلاق معنى مقصود يصح التعليق به وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان ماينطلق عليه الاسم واذا صار مقيدا صار شيئا آخر غير المطلق والمكلف به لايخرج عنها الاباتيان شخص عن ذلك لان الاطلاق والتقييد يتقابلان لايمكن الجمع بينهما واذا كان غير الاول لم يكن بد من القول بانتهاء الاول وابتداء الثاني فقد ثبت انتهاء الحكم الاول وهو تفريغ الذمة باى فرد كان والابتداء بحكم آخر وهو التفريغ بفرد معين (قوله وعند الشافعي ره تخصيص) لانها ضم حكم آخر وتقرير للاصل والنسخ تبديل ورفع له فلا يتحدان (والجواب ان كون الزيادة تقرير اللاصل ممنوع بل انها تفيد رفع الاجزاء ورفع الاطلاق واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن عهدة القضاء حكم شرعي مدلول للامر ورفعه يكون نسخا لحكمه (وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واى مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلايصح جعله تخصيصا كذا في شرح المنار لابن ملك (قوله منعناز يادة النفي) اى النفي عن البلدة وهذا لان النص يقتضي انيكون الجلد حدا ومتى التحق النفي به لايبقى الجلد حدا حتى لايخرج الامام عن عهدة اقامة الحد بالجلد وحده لانه صار بعض الحد حينئذ وبعض الحد ليس بحد فكان نسخا لانه قد انتهى به الحكم الاول (قوله بخبر الواحد لا يجوز) اى لايجوز الا بالخبر المتواتر او المشهور كسائر النسخ وعند الشافعي ره يجوز بخبر الواحد لا القياس

(فصـــــل ومما يتصل بالسنن افعال النبي صلى الله عليه وسلم وهي) اى تلك الافعال (اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض) وفيها قسم آخر وهو الزلة وانما لم يذكرها لانها ليست مما نحن فيه فلا تدخل في هذا لانها لاتصلح للاقتداء به والزلة اسم لفعل غير مقصود بنفسه صدر من الفاعل حين قصد الى فعل مباح كمن قصد المشي في الطريق فزل فان قصده الى اصل الفعل وهو المشي دون الزلل وانما يعاتب على الزلة مع عدم قصده اياها لتقصير منه كما يعاتب من زل في الطين وكذا لايدخل في هذا الباب ماصدر من النبي عليه السلام في حالة النوم والاغماء (والحرام لايصدر من الانبياء لانه فعل يكون بالقصد وانما يطلق اسم المعصية على الزلة مجازا ولايخلو عن اقتران بيان انه زلة من جهة الفاعل كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان اى هيج غضبي فوكزته فمات او من الله تعالى كقوله جل ذكره فعصى آدم ربه فغوى

(قوله وهي اربعة) هذا التقسيم بالنسبة الى الامة لان بلوغ السنة الينا انواع مختلفة بالقول

والفعل

وتفصيله ان الزيادة ليست بتخصيص لان التخصيص تصرف في اللفظ ببيان ان ماتناوله اللفظ من الافراد ليس بمراد والمطلق لادلالة على المقيد لان المطلق لادلالة له الاعلى المهية من حيث هي هي من غير دلالة على الافراد من حيث خصوصها وان كانت من لوازم الوجود فالمامور به في المطلق ليس الا المهية من حيث هي هي والمكلف يأتي بالمطلق في ضمن مقيد هو من لوازم الوجود لامن حيث دلالة الامر عليه واذا لم يتناوله اللفظ لايكون تخصيصا الايرى ان الاطلاق عبارة عن عدم القيد يقال اطلق البعير اذا رفع منه القيد والتقييد عبارة عن وجود القيد فكيف يتناول الموصوف باحد متقابلين ماهو الموصوف بالآخر فلايكون تخصيصا الخ صدق الاصول

ولذلك لم يجعل علماؤنا قراءة الفاتحة فرضا في الصلوة بحيث لايجوز الصلوة بدونها وان جعلوها واجبة لان اطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن بعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلايجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب صدق الاصول

قال الاكمل رحمه الله وتقسيم فعاله عليه السلام الى اربعة انما هو اختيار شيخ الاسلام وشمس الائمة واما القاضي ابوزيد وساير الاصوليين فانهم قسموها الى ثلاثة واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض انتهى صدق الاصول

والفعل والسكوت والتواتر والشهرة والاحاد (واما فى حقه صلى الله عليه وسلم فاصلها واحد وهو الوحى حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعى لانه لايتقرر على الخطاء (قوله لانها لاتصلح) آه لان عقد هذا الباب لبيان حكم الاقتداء فى افعاله عليه السلام والزلة لاتصلح للاقتداء (قوله اسم لفعل غير مقصود بنفسه آه) بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه ولذلك قالوا ان اطلاق العصيان على فعل آدم عليه السلام مجاز (واطلق الفعل ولم يقيده بالكراهة اوبالحرمة اوبالصغيرة اوبالكبيرة لان فيها اختلافا بين المشايخ فقال بعضهم انه زل بقصد المباح الى الصغيرة دون الكبيرة لانهم معصومون عنها بقرينة قوله تعالى فعصى آدم ربه ولما لم يكن ذلك بالقصد لم يكن معصية فى مفهوم كذا فى التوضيح (وبعضهم ان معنى زلة الانبياء التنزل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لاعن الحق الى الباطل لكنهم يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عندهم بمنزلة ترك الواجب كذا فى التلويح (قوله لمن قصد المشى من الطريق فزل) اشارة الى المناسبة بين المعنى اللغوى والشرعى فانه مأخوذ من قولهم زل فى الطريق اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع (قوله لتقصيره منه) فان العبد يمكن منه الاحتراز عند التثبت فعوتب لعدم التثبت وان كان بالنسبة الينا ليس بمعصية توجب مثل هذا الخطاب والعتاب فهو من باب حسنات الابرار سيئات المقربين (قوله وانما يطلق آه) كما فى قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى بعلاقة التشبيه فى استحقاق المعاتبة لان الامة يعاقبون بفعلهم المنهى قصدا والانبياء يعاتبون بترك التثبت وعدم الاحتياط (قوله قال هذا من الشيطان اى هيج آه) اشارة الى ان الاسناد الى الشيطان للتسبب وكان موسى عليه السلام مستأمنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر ولم يؤذن له بالقتل (قوله فعصى آدم ربه فغوى) قدمنا ان التعبير بالعصيان مجاز لانه عليه السلام مافعله قصدا بل نسيانا بقرينة قوله تعالى فنسى ولم نجد له عزما بان نسى نهيه تعالى فحمله الطبع عليه (ويجوز ان يكون اقدامه بسبب اجتهاده فاخطاء فيه فانه ظن ان النهى عن عين تلك الشجرة فتناول عن غيرها وكان المراد بها الاشارة على النوع كما فى قوله صلى الله عليه وسلم وهذان حرامان على ذكور امتى حل لاناثهم آخذا بيده الحرير والذهب واراد نوعها

واختلفوا فى سائر افعاله عليه السلام مماليس بسهو وطبع فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يقوم الدليل على الاتباع (وقال بعضهم يلزمنا اتباعه فيها بظواهر آيات الاتباع مثل فاتبعونى وقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة وقال الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وما آتيكم الرسول فخذوه (والصحيح) ماقال الجصاص رحمه الله

(ان كل ما علم وقوعه منها) اى من افعاله عليه السلام (على وجه) من الاربعة المذكورة (يقتدى به كما وقع) اى لو علم انه عليه السلام فعله اباحة يقتدى به من هذه الجهة وان علم انه عليه السلام فعله بالاستحباب يقتدى به من هذه الحيثية كذا وكذا (ومالا) اى مالم يعلم على اى وجه فعله الرسول صلى الله عليه وسلم (فمباح) يعنى يقتدى به معتقدا انه مباح اخذا بالمتيقن لانه ادنى منازل افعاله عليه السلام لان الاتباع اصل الايرى انه تعالى نص على تخصيصه فيما كان مخصوصا به عليه السلام بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة فى الاقتداء به عليه السلام لم يكن لقوله تعالى خالصة لك فائدة لحصول الاختصاص بدونه

(قوله ماليس بسهو ولا طبع) كتسليمه عليه السلام على رأس الركعتين فى الظهر سهوا حتى قال ذو اليدين اقصرت الصلوة يارسول الله ام نسيت فلا يصلح للاقتداء عليه وكذلك الافعال الطبيعية التى لا يخلو ذو الروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب فانها على الاباحة بالنسبة الى الكل بالاتفاق (ولابد من قيد آخر وهو ان يكون مختصا به كوجوب الضحى والتهجد والزيادة على الاربع فى النكاح فانه لا يدل على التشريك بالاتفاق (قوله يجب التوقف) سواء علمت صفته اوجهته من الوجوب والاستحباب وغيرهما من الفعل اولم تعلم هذا ظاهر كلام فخر الاسلام (قوله عن امره اى فعله) قال فى التقرير اى فى شان الرسول وسمته وطريقته كما فى قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وحمل الامر على الشان اولى من حمله على القول لان الشان ينتظم الفعل والقول على وجه واحد اعترض عليه ان الامر حقيقة فى القول على ماسبق بيانه فى باب الامر فلا يعدل عنه بلا قرينة صارفة (قوله من الاربعة المذكورة) من الوجوب والفرضية والاستحباب والاباحة (قوله كذا وكذا) يعنى اذا علم فعله على سبيل الفرضية يقتدى به باعتقاد الفرضية واذا علم على سبيل الوجوب فيقتدى به على الوجوب (قوله معتقدا انه مباح) فى حقه عليه السلام وفى حقنا ايضا حتى يقوم دليل اختصاص ذلك الفعل عليه عليه السلام وقال بعضهم معناه معتقدا انه مباح فى حقه عليه السلام وعلينا اتباعه (قوله لان الاتباع اصل) بدلالة آيات الاتباع والتمسك بالاصل واجب حتى يقوم الدليل على غيره اما كونه اصلا فلانه عليه السلام امام يقتدى به لقوله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما وبقوله تعالى لقد كان لكم الآية فان فيه التنصيص على جواز التاسى به فى افعاله عليه السلام (واما وجوب التمسك بالاصل فلان الاصل عبارة عن حالة مستمرة لا يتغير الا بامور ضرورية فاذا لم يوجد دليل على تغييره يبقى على حالته المستمرة فيعمل به (قوله الايرى انه تعالى آه) تأييد لكون الاصل جواز الاقتداء لقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فى النكاح بغير مهر عندنا وفى جواز النكاح بلفظ الهبة عند

وقال الاكمل واما ابو اليسر فقد حقق الخلاف على الوجه المذكور فيما اذا لم يعلم جهة فعله ويكون من القرب فقال لو قام دليل على صفة فعله عليه السلام قال الكرخى من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعى رح انه مخصوص به حتى يقوم الدليل على المشاركة (وقال الرازى والجرجانى من اصحابنا والشافعى وجميع المعتزلة تثبت الشركة حتى يقوم الدليل على الخصوص وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات يدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب اختلف فيه قال بعضهم يجب التوقف فيها اى فى هذه الافعال التى لم تعرف صفتها وهو مذهب عامة الاشعرية وجماعة من اصحاب الشافعى وقال بعضهم يلزمنا اتباع النبى صلى الله عليه وسلم فيها وتكون واجبة فى حقه وهو مذهب مالك وبعض مذهب اصحاب الشافعى رح كابن شريح والاصطخرى وعلى بن ابى هريرة رحمهم الله والحنابلة وجماعة من المعتزلة
صدق الاصول

الشافعية

الشافيعة (و قال فى التقرير ولماسالت امرأة ام سلمة رضى الله عنها عن القبلة للصايم قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم وقد غفر الله له ماتقدم من ذنبه وماتأخر ثم سالت ام سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال عليه السلام هل اخبرتها انى اقبل وانا صائم فقالت اخبرتها بذلك فقالت كذا وكذا فقال عليه السلام ارجوان اكون اتقاكم لله واعلمكم بحدوده ففى هذا بيان ان اتباعه فيما يثبت من بين افعاله عليه الصلوة والسلام اصل لايترك انتهى

(قوله والصحيح آه) معطوف على قوله والصحيح ان كل ما علم آه (ان شرايع من قبلنا) من الانبياء صلوات الله عليهم (تلزمنا) اقتداء وعملا الا اذا ثبت نسخها لقوله تعالى اولئك الذين هداهم الله فبهديهم اقتده امر الله تعالى نبيه ان يقتدى بهديهم والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع (اذا قص الله تعالى اورسوله من غير انكار انه شريعة لرسولنا عليه السلام) واعلم انه يجوز ان يتعبد الله نبيه بشريعة من قبله من الانبياء ويأمر باتباعها ويجوز ان ينهى عن اتباعها وليس فى ذلك استبعاد واستنكر لجواز ان يكون الشىء مصلحة لقوم فى زمان ولايكون مصلحة فى زمان آخر لقوم آخر ويجوز انيكون مصلحة لهما معا وبالعكس وانما قال والصحيح للاختلاف فيه

(قوله تلزمنا) لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل (وفيه اشارة الى ان شرايع من قبلنا انما تلزمنا على انه شريعة لنبينا صلى الله عليه وسلم كالميراث ينتقل الوارث على انه ملك للوارث (قوله والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع) بدليل ان الله تعالى وصف المتقين بالايمان واقام الصلوة وايتاء الزكوة ثم قال اولئك على هدى من ربهم (واعترض عليه انه يجوز انيكون المراد بالهدى فى الآية اصول الديانات وهى ما اتفق الانبياء عليهم السلام على اعتقادها وقد اشار الله تعالى بقوله قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الانعبد الا الله الآية (قوله اذا قص الله اورسوله) احترازا عما علم بنقل اهل الكتاب لارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار اومن اسلم منهم فلم يتيقن انه من عند الله وقوله من غير انكار احترازا عما اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لاتفعلوا مثل ذلك اودلالة بان ذلك كان جزاء ظلمهم فحينئذ يحرم علينا العمل به فمثال مالم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس اى على اليهود فى التورية ان النفس تقتل بالنفس اذا قتلها والعين تفقأ بالعين الى آخر الاية فهذا كله باق علينا ومذهب لنا لان ابايوسف ره احتج فى جريان القصاص بين الذكر والانثى بهذه الاية (ومثال ما انكره بعد القصة فبظلم من الذين

هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم فان تصريح قوله تعالى فبظلم الاية يدل على ان حكم حرمنا عليهم آه ليس باقيا علينا فانه كان بسبب ظلمهم (قوله انه شريعة لرسولنا) اى انما تلزمنا بناء على انه شريعة لرسولنا لا على انها شرايع للانبياء السابقة اذ لولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف وقد قال النبى عليه السلام حين رأى صحيفة من التورية فى يد عمر امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى (قوله واعلم) لعله دفع شبهة نشأت عن استدلال صاحب المذهب الثانى فى عدم جواز العمل بشريعة من قبلنا حيث قال ان بعث الرسل ليس الا للبيان مالناس حاجة اليه واذا لم يجعل شريعته منتهية ببعث رسول آخر ولم يأت الثانى بشرع مستأنف لم يكن للناس بالبيان عند بعث الثانى حاجة (قوله ويأمر باتباعها) لجواز الاتفاق فى مصالح العباد واعترض عليه انه لا فائدة للبعثة فى صورة الاتفاق اجيب عنه انه يجوز الاتفاق فى البعض ويجوز فى الاكثر ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثانى الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول اندرست فلا يعلم الا من جهة الثانى ويجوز ان يكون قد حدث فى الاول بدع فتزيلها الثانية (قوله للاختلاف فيه) اختلفوا فى انه عليه السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم عليه بعد البعث فقيل ان كل شريعة تثبت لنبى فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انه شريعة ذلك النبى وقيل ان شريعة كل نبى تنتهى بوفاته او ببعث نبى آخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه (وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب اوبرواية المسلمين عما فى ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى ما فى المتن

(ولما احتمل سماع الصحابى رضى الله عنهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم ناسب ان يلحق تقليدهم بآخر السنة فقال عاطفا (وتقليد الصحابى رضى الله عنهم) اى والصحيح على ما قال ابو سعيد البردعى ره ان تقليد الصحابى (واجب) اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الرجل غيره فيما سمعه منه اورأى من فعله معتقدا للحقية له فيه من غير نظر وتأمل كانه جعل قوله قلادة فى عنقه من غير مطالبة دليل فيه (وانما كان تقليد الصحابى واجبا لقوله صلى الله عليه وسلم اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فصار قول الصحابى حجة كرامة له لصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وان احتمل الغلط كما صار اجماع هذه الامة حجة كرامة لهم بالنص وان احتمله يترك به القياس) خبر بعد خبر كفرضية المضمضة والاستنشاق فى الجنابة وعدم انتقاض الوضوء بما لم يسل من الدم تركنا القياس فيهما بقول ابن عباس رضى الله عنهما اذ القياس فى الاول

كونه

كونه سنة كما كان فى الوضوء وفى الثانى كون الخارج ناقضا سال اولم يسل كما قال به زفر ره لظهوره من بدن آلادمى قياسا على ظهور البول من رأس الاحليل

(قوله ولما احتمل) يعنى ان اقوال الصحابة انمايعتبر لاحتمال سماعهم عن النبى صلى الله عليه وسلم فكان فى ذلك شبهة عدم السماع ايضا واما حقيقة سماعهم فهى من اقسام السنة ولذلك اخر هذا الفصل من مباحث حقيقة السماع (قوله وتقليد الصحابى) اى تقليد غير الاصحاب الى اقوال الصحابة واجب واقوالهم حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين (واما مذهب الصحابى اماما كان اومفتيا ليس بحجة على صحابى آخر ولذا قالوا اذا بلغ هذا القول صحابيا آخر فانه لايخلو اما ان يسكت هذا الآخر مسلما له اوخالفه فان سكت كان اجماعا فيجب تقليده باتفاق العلماء وان خالفه كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين فللمقلد ان يعمل بايهما شاء ولايتعدى الى الشق الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث كذا فى نور الانوار فعلم من هذا ان محل الاختلاف هو مالم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم (قوله على ما قال ابوسعيد آه) وابوبكر الرازى وجماعة من اصحابنا وهو مختار فخر الاسلام والمتأخرين والمصنف وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل وقال الكرخى وجماعة من اصحابنا لايجب تقليدهم الافيما لايدرك بالقياس واليه مال القاضى ابوزيد وقال الشافعى لايقلد احد منهم وان كان مما لايدرك بالقياس وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة فاستفيد من الاختلافات ان الائمة الحنفية لم يختلفوا فيما لايدرك بالقياس وانما اختلفوا فيما يدرك بالقياس ولذلك اختلف اعمالهم فيها فبعضهم يعملون بقول الصحابى وبعضهم بالرأى والاجتهاد واما فيما لايعقل بالقياس فهم متفقون فى التقليد وفى العمل ايضا (قوله من غير مطالبة دليل) فعلى هذا لايكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل معنى كتقليدنا الانبياء عليهم السلام الا انه يسمى تقليدا باعتبار الصورة (قوله وانما كان تقليد الصحابى واجبا) واحتجوا ايضا بالنص وهو قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم وهذا المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان ذلك الاستحقاق ح باتباع الكتاب والسنة لاباتباع الصحابة ولان قولهم ان كان عن سماع فبها وان كان عن رأى فرأيهم اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا الطريق النبى صلى الله عليه وسلام فى بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التى نزلت فيها النصوص والمحال التى تتغير بتغيرها الاحكام ولهم زيادة احتياط فى حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعانى يترجح رأيهم على رأى غيرهم فوجب تقليدهم (قوله يترك به القياس) خلافا للكرخى وغيره ممن يقدم القياس فيما يدرك بالرأى (ولايخفى ان كون رأيهم اقوى من رأى غيرهم جواب على دليله

مثاله فى اعلام قدر رأس المال فان ابا حنيفة ره يشترط اعلام قدر رأس المال فى السلم وان كان مشارا اليه عملا بقول عمر رضى الله عنه وابو يوسف ومحمد رحمهما الله لم يشترطا عملا بالرأى لان الاشارة ابلغ فى التعريف من التسمية ومثال ما اتفق وافى مالايعقل مدة اقل الحيض فعملوا بما قالت عايشة رضى الله عنها اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة وكما فى شراء ماباع باقل مماباع قبل نقد الثمن الاول فان القياس يقتضى جوازه فان الملك فى البيع الاول قدتم بقبض المشترى الاول فتصرفه جايز ولكنا قلنا بحرمته جميعا عملا بقول عايشة رضى الله عنها فى قصة زيد بن ارقم الح صدق الاصول

(ويجوز تقليد التابعى الذى ظهرت فتواه فى زمن الصحابة على الاصح) اعلم ان التابعى رحمهم الله ان لم يبلغ درجة الفتوى فى عصر الصحابة ولم يزاحمهم فى الرأى لايجوز تقليده بالاتفاق وان ظهرت فتواه فى عصرهم كان مثلهم فى جواز التقليد بهم عند بعض مشايخنا كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعى والشعبى وشريح وعلقمة ومسروق رحمهم الله وعند بعضهم لايجوز تقليدهم ايضا لعدم احتمال السماع فى حقه (وجه الاول انه لما ادرك عصرهم وزاحمهم فى الفتوى وحكم بخلاف رأيهم ورضوا بحكمه صار كواحد منهم اذ قد صح ان عليا رضى الله عنه تحاكم الى شريح فى درعه مع يهودى فقال شريح لليهودى ماتقول قال درعى وفى يدى فطلب من على شاهدين فدعا قنبر والحسن ابنه رضى الله عنهم فشهدا له فقال شريح اما شهادة مولاك فاجيزلك واما

(قوله ويجوز تقليد التابعى) قال المحقق ابو النصر رحمه الله ولاخلاف فى ان قول التابعى ليس بحجة على وجه يترك به القياس اذ قد روى عن ابيحنيفة ره انه كان يفتى بخلاف رأيهم وانما الخلاف فى جواز المتابعة عند عدم ظهور الدليل ووجوب تفريغ الوسع لتحصيل الدليل (قوله كان مثلهم فى جواز التقليد) وهو رواية النوادر عن ابيحنيفة ره ودليله ماحققه الشارح وعن ابن الهمام تسويغ الاجتهاد والمزاحمة فى الفتوى ومخالفة شريح عليا لايوجب وجوب التقليد ولايفيد الارتفاع الى رتبة الصحابى الذى هو المقص ولايستلزم المناط من احتمال السماع ومشاهدة الحادثة (وجعل شمس الائمة السرخسى الخلاف فى الباب ليس الافى انه هل يعتد به فى اجماع الصحابة فلا ينعقد دونه او لايعتد به فينعقد ولم يعتبر رواية النوادر وقال لاخلاف فى ان قول التابعى ليس بحجة على وجه يترك به القياس (قوله وعند بعضهم لايجوز تقليدهم) وهو ظاهر الرواية عن ابيحنيفة رحمه الله نقل عنه لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد ولعدم احتمال التوقيف والسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول الصحابى انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم فى الرأى ببركة الصحبة ومشاهدة احوال التنزيل وذلك مفقود فى حق التابعى رحمهم الله وان زاحمهم فى الفتوى

شهادة ابنك فلا اجيزها لك فسلم الدرع الى اليهودى ورضى على رضى الله عنه بذلك الحكم مع ان رأيه جواز شهادة الابن لابيه فقال اليهودى امير المؤمنين مشى معى الى قاضيه فقضى عليه ورضى به صدقت والله انها لدرعك ثم قال اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله قال على رضى الله عنه هذا الدرع لك وهذا الفرس لك وكان معه حتى قتل يوم الصفين وكذا روى عن بقية التابعين المذكورين امثاله فاطلب فى محله ﴿ باب الاجماع ﴾ وهو فى اللغة العزم يقال اجمع على المسير اذا عزم عليه وفى الشريعة هو عبارة عن اتفاق علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم

قوله

كشريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رضى الله عنه على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة ولم يتعطل فيها الاثلث سنين امتنع عن القضاء فى فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا نقل ابن الملك منه

(قوله وكذا روى عن بقية التابعين) روى ان مسروق خالف ابن عباس رضى الله عنهما فى النذر بذبح الولد فاوجب شاة بعد ما اوجب ابن عباس رضى الله عنهما مائة من الابل فرجع ابن عباس رضى الله عنهما الى قول مسروق وبتسليمهم دخل فى جملتهم (قوله باب الاجماع) الكلام فى باب الاجماع من وجوه ستة فى بيان معنى الاجماع لغة وشرعا (وفى ركنه وهو مايقوم به الاجماع وفى بيان اهلية من ينعقد به الاجماع (وفى شرطه وهو مايتوقف عليه الاجماع (وفى سببه وهو المعنى الداعى الى الاجماع المسمى بمستند الاجماع قد اشار الشارح الى كلها (قوله فى اللغة العزم) والقصد ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وشركائكم (و بمعنى الاتفاق ايضا يقال اجمعوا على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاول يتصور من واحد دون الثانى (قوله وفى الشريعة عبارة عن اتفاق آه) المراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او القول او الفعل (و المراد من العلماء العلماء من امة محمد صلى الله عليه وسلم ليخرج ارباب الشرايع السالفة (قوله فى كل عصر) يعنى فى زمان ماقل اوكثر وهذا القول احتراز عن ابهام ان الاجماع لايتم الاباتفاق علماء جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ العلماء جميعهم (قوله من اهل العدالة) يخرج اهل الاهواء والفساق لان اهلية الاجماع هى كونه مجتهدا ليس فيه هوى ولافسق لانه يورث فيه التهمة فيخرج عن اهل الشهادة (قوله على حكم) اى شرعى وهو مالايدرك لولا خطاب الشارع وهو الوجوب والحرمة وهو احتراز عن حكم دنيوى اوحسية كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء ويمكن ان يراد من الحكم معناه اللغوى تامل

وركنه نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بمايوجب الاتفاق او شروعهم فى الفعل (ورخصة وهو ان يتكلم اويفعل البعض دون البعض (وفيه خلاف الشافعى ره حيث قال لاينعقد الابتنصيص الكل (ولنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع تنصيص الكل لادى الى عدم انعقاده ابدا لتعذره واما صفة الاجتهاد فشرط فى حال دون حال امافى اصول الدين كنقل القرآن وكالصلوة الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوة فالعوام كالمجتهدين فى ذلك الاجماع واما فيما يختص بالرأى فلا عبرة لمخالفة العوام ولا للعلماء غير المجتهدين فصاروا كالمجانين والصبيان فى هذا الحكم (ولايشترط كون اهل الاجماع من الصحابة اومن العترة ولامن اهل المدينة كما قيل

(قوله عزيمة) وهو ماكان اصلا فى هذا الباب لان العزيمة هى الامر الاصلى (قوله وهو التكلم منهم) بان يقولوا اجمعنا على هذا ان كان ذلك الاتفاق من باب القول (قوله الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا فى فعل من الافعال الشرعية كالمزارعة والمضاربة والشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته وهذا القسم يفيد الجواز والاستحباب بلاقرينة لا الوجوب كاجماع الصحابة على الاربع قبل الظهر (قوله ان يتكلم اويفعل البعض دون البعض) بان يسكت الباقى بعد بلوغ ذلك اليهم ومضى مدة التامل وليس ثمة خوف فتنة وصورته ان يذهب

شخص من اهل الاجماع فى عصر الى حكم فى مسئلة قبل استقرار المذاهب عليه فانتشر ذلك فى اهل عصره ومضى مدة التأمل ولم يكن هناك خوف فتنة ولم يظهر له مخالف اوفعل كذلك كان ذلك اجماعا ويسمى اجماعا سكوتيا (وانما جعل اجماعا لان العرف عند وقوع حادثة افتاء الكبار وسكوت الصغار وتسليمهم فاشتراط السماع من الكل بالنطق متعذر لان الوقوف على قول كل واحد منهم فى حكم الحادثة متعذر والسكوت فى مقام الاقتضاء للفتوى فسق وحرام فى امر الدين اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فينبغى انيكون انتشار الحادثة وفتواها وسكوت الباقين كافيا فى انعقاد الاجماع لان سكوتهم لاعن اتفاقهم من المحال عادة (قوله وفيه خلاف الشافعى ره) قبل هذا الخلاف فيما اذا لم يتحقق مع السكوت قرينة قاطعة على الموافقة واذا قامت قرينة كتكرار وقوع الحادثة بمرات كثيرة وسكوت الباقين وعدم الانكار فهذا السكوت دليل الموافقة عند الكل (قوله حيث قال لاينعقد الابتنصيص الكل) لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة اوللتامل الى الجواب فلايدل على الرضاء كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه خالف عمر فى مسئلة العول بعد وفاته فقيل هلا اظهرت حجتك على عمر فقال كان هيبته تمنعنى (وجوابه ان مضى مدة التأمل شرط فيه فحينئذ لايتهم الصحابة بارتكاب الحرام وكان عمر رضى الله عنه الين الناس فى قبول الحق (قوله لادى الى عدم انعقاده) لتعذر اذ الاتفاق على قول بحيث يسمع منهم كلا منهم متعذر عادة والمتعذر كالممتنع لافضائه الى حرج عظيم وماجعل الله فى الدين من حرج وانما المعتاد فى كل عصر ان يتولى الكبائر الفتوى ويسلم سائرهم واذا عرضت حادثة واشتهر بين الناس ومضى مدة التأمل ولم يظهر الخلاف فلولم يجعل السكوت تسليما كان سكوته فسقا لكونه ترك الواجب وعدالتهم مانعة عن ذلك فلايظن بالصحابة رضى الله عنهم ذلك فانه قد ظهر الرد عن صغارهم على كبارهم وقبول الكبار منهم اذا كان حقا (قوله فشرط فى حال دون حال) اى فيما لايحتاج الى الرأى فهذا التعريف على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لايحتاج فيه الى الرأى ومنهم المصنف فهو الاتفاق فى عصر على امر من جميع من هو اهله من هذه الامة فقوله من هو اهله يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الرأى ويشمل الكل فى غيره كما فى نسخات الاسحار (قوله فالعوام كالمجتهدين) فيشترط فى هذا الاجماع اتفاق جميع الامة حتى لوفرض خلاف بعض العوام فيه لاينعقد الاجماع الا انه غير واقع اذ لايمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لوخالف احد يكفر تامل (قوله ولا للعلماء غير المجتهدين) كالمتكلم الذى لايعرف الاعلم الكلام والمفسر الذى لايعرف طريق الاجتهاد مثلا (قوله ولايشترط كونه من الصحابة) كما اشترط بعضهم لاطلاق الادلة (قوله اومن اهل العترة اومن اهل المدينة) فان الحجج التى تدل على حجية الاجماع لايختص بزمان ولامكان وان الاجماع ثبت حجة كرامة للامة ولااختصاص للامة بشىء من هذا

قاله

وانما قلنا قبل استقرار المذهب فانه اذا استقرت المذاهب وصارت معلومة فالسكوت لايكون دليلا على الموافقة كما فى الحادثة التى وقعت بين الحنفيين والشافعيين فى مجلس واحد فاجاب بعضهم بما يوافق مذهبه وسكت الباقى فسكوته لايكون دليلا على الموافقة وقدر بعضهم مدة التامل بثلثة ايام وبعضهم بمجلس العلم وعند اكثر الحنفية لم تقدر مدة التامل بشىء بل لابد من مرور اوقات يعلم عادة انه لوكان هناك مخالف لاظهر الخلاف ويسمى اجماعا رخصة ايض لانه جعل اجماعا للضرورة للاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير فى امر الدين صدق الاصول

وتفصيله انه لانسلم اولا انه سكت ولم ينكر بل اظهر الخلاف وانما سكت عن المناظرة وذلك ليس بواجب عليه يؤيده قوله عند اظهار مخالفته فى مسئلة العول بطريق المحاجة ان الله لم يجعل فى مال واحد نصفين وثلثا ولئن سلم سكوته وعدم اظهار المخالفة عليه نمنع خوفه عن هيبته لان عمر رضى الله عنه كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى روى عنه انه كان يقول رحم الله امرا اهدى الى عيوبى ونقل عنه ايض لاخير فيكم مالم تقولوا ولاخير لى مالم اسمع (وحكى ايضا انه لما نهى عن المغالات فى المهر فى خطبته قالت امرأة اماسمعت قول الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا فتمنعنا عما اعطانا الله تعالى فبكى عمر رضى الله عنه فقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء فى البيوت فكيف يكون له مهابة وكيف يظن التقصير فى امور الدين والسكوت عن الحق وعدم السماع عند القول به فى حق الاصحاب رضى الله عنهم فى موضع الحاجة وقد قال عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس صدق الاصول

٤ الان الاجماع انما صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وهم الاصول فى ذلك لانهم هم المخاطبون بهما دون غيرهم اذ الخطاب للموجود لا للمعدوم وكذلك الحجج الباقية مختصة فيهم لانهم الموجودون فى زمن النبى عليه السلام (والجواب لوكان المراد من النصوص الموجودين فى زمانه لزم ان لاينعقد اجماع الصحابة بعد موت الاصحاب التى ورد تلك النصوص فى زمانهم وذلك باطل لانا اجمعنا على صحة اجماع من بقى من الصحابة بعد النبى صلى الله عليه وسلم كما فى خلافة ابى بكر الصديق رضى الله عنه واذا جاز ذلك يجوز اجماع المجتهدين بعد الاصحاب رضى الله عنهم صدق الاصول

(قال العلماء اجماع هذه الامة حجة موجبة للعمل) لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة ومارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وهذه النصوص لايختص قوما بسبب اومكان اوقرابة وقيل انقراض العصر شرط لثبوت حكم الاجماع لاحتمال رجوع البعض قبل انقراض العصر وجوابه فى المطولات

قوله حجة موجبة للعمل خلافا لبعض اهل الاهواء كالنظام من المعتزلة والخوارج والروافض متمسكين بان وقوعه مستحيل لايمكن ضبط احوال العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الايرى ان اهل الشام لايعرفون اهل العلم بالمشرق والمغرب فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم فى الحوادث فتصوير اجماعهم فى الحكم بمنزلة تصوير العالمين فى يوم على قيام اوقعود او اكل نوع من الطعام واجيب بان الاجماع لماكان متصورا فى الاخبار المستفيضة يكون متصورا فى الاحكام لان زمان العصر الواحد ممتد جدا ويبطل جميع ماذكروا فانانعلم علما لامراء فيه باجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على ماليس كذلك وباجماع جميع الحنفية على اخفاء التسمية فى الصلوة والوقوع دليل الجواز مع زيادة قوله لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اى خيارا وقيل عدولا والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا عليه والعدالة تقتضى الرسوخ على الصراط المستقيم فتقتضى هذه الآية انيكون مجموع الامة موصوفا بالعدالة لان الله تعالى العالم بالظاهر والباطن فلايجوز ان يحكم بعدالة امة الاويلزم انيكون عدلا حقيقة فوجب انيكون مااجمعوا عليه حقا والالكان باطلا وكذبا ومائلا عن التوسط فلايكون عدلا (وايضا وصفهم بالشهادة والشاهد اسم من يخبر بالصدق والكاذب لايسمى شاهدا على الحقيقة (قوله لاتجتمع امتى الخ) هذا استدلال بالسنة الى حجية الاجماع وتوضيحه ان الحديث علم لان اللام فى الضلالة للجنس لعدم القرينة على العهد ونفى الجنس يفيد العموم فالعمل بالعموم واجب مالم يدل عليه دليل الخصوص والحديث وان كان من الآحاد الاان الاحاديث التى تدل على عصمة هذه الامة متظاهرة بعبارات مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كقوله عليه السلام مارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وقوله من خرج من الجماعة قدر بشر خلع ربقة الاسلام من عنقه الى غيرها من الاحاديث التى لايحصى كثرة فالقدر المشترك بين هذه الاحاديث متواترة لم يدفعها احد من اهل النقل من السلف والخلف (قوله ومارآه المؤمنون) قاله حين سئل من الحميرة يتعاطاها الجيران (قوله لايختص قوما الخ) اشارة الى الرد الى ادلة القائلين باختصاص الاجماع بالصحابة اوبمن تقرر فى المدينة اوكان من عترة النبى صلى الله عليه وسلم فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام باقية الى آخر الدهر كما قال عليه السلام

(و المستفاد من كلام فخر الاسلام ان الاجماع وان كان حجة لكنه ليس بقاطع عندهم وشبهتهم ان كلو احد من العلماء والمجتهدين يحتمل انيكون مخطئا فانضمام المخطئ الى المخطئ لايكون الامخطئا ولايدرون قوة الحبل المؤلف من الشعرات مع عدم القوة فى كل واحد من الشعرات فقولهم خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول كما ستقف بجملتهم انشاء الله صدق الاصول

(وكل من سمع هذه الاحاديث يعلم بالضرورة ان قصده عليه السلام تعظيم شان هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطاء كما علم بالضرورة شجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم من آحاد نقلت عنهما صدق الاصول

لاتزال طائفة من امتى على الحق الى ان يقوم الساعة فلوجاز الخطأعلى اجماعهم بان اتفقوا على خطأ او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحى لم يكن باقيا فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين (قوله وقيل انقراض العصر الخ) ومعنى انقراض العصر موت جميع اهل الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم وهو ليس بشرط عند اصحابنا الحنفية رحمهم الله لانعقاد الاجماع ولالكونه حجة وهو قول عامة العلماء وهو الاصح من مذهب الشافعى ره (قوله لاحتمال رجوع البعض) ولان الاجماع باستقرار الآراء وهو لايثبت الابالانقراض اذقبله وقت التامل فكان الرجوع محتملا ومع الاحتمال لايثبت الاستقرار والجواب ان ادلة حجية الاجماع من النصوص عام فاشتراط الانقراض زيادة على النص ولان الانعقاد اذا تقرر مضى وقت التأمل

(وللاجماع مراتب واعلى مراتبه اجماع الصحابة نصا) فانه مثل الآية والخبر المتواتر فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ماثبت بالكتاب اوبالمتواتر لانه لاخلاف فيه كاجماعهم على خلافة ابى بكر رضى الله عنهم لانه اجماع لاخلاف لاحد فى صحته لوجود عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ثم الذى نص البعض وسكت الآخرون لان السكوت فى الدلالة دون النص (ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر خلاف من سبقهم) فهو بمنزلة الخبر المشهور من الحديث (ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف) فهو بمنزلة الخبر الواحد فى كونه موجبا للعمل دون العلم

(قوله وللاجماع مراتب) اى الاجماع فى نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب فى القوة والضعف واما باعتبار الوصول الينا فهو اما بالتواتر او الشهرة او الآحاد (قوله ثم الذى نص البعض) وهذا دون القواطع لوجود الاختلاف فى كونه حجة قطعية اوفى كونه اجماعا فلا يخلو عن نوع شبهة فيكون اجماعا مستدلا عليه دون الاجماع القطعى لكنه مع هذا مقدم على القياس (ونقل عن الشافعى ره انه ليس باجماع ولاحجة وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وابى بكر القلانسى من الاشعرية وداود الظاهرى وبعض المتكلمين وقدمر الجواب عليهم (قوله ثم اجماع من بعدهم) يفهم منه انه مؤخر عن الاجماع السكوتى فيرد عليه ان السكوت فى الدلالة دون النص فكيف يكون السكوت اعلى درجة من التنصيص (ويمكن الجواب عنه ان سكوت الصحابة يجوز انيكون مقدما عن تنصيص الآخرين لمكان شرفهم وقوة فضلهم فى الديانة (قوله بمنزلة الخبر المشهور) حتى لايكفر جاحده ولكن يجوز الزيادة التى هى فى معنى النسخ به (قوله ثم اجماعهم الخ) اى اجماع من بعد الصحابة على حكم وصورته ما اذا اختلف اهل عصر فى مسئلة على قولين واستقر خلافهم فاختلفوا فى هذا انه هل يمنع انعقاد الاجماع فى العصر الذى بعده ام لافذهب اكثر اصحاب الشافعى ره وعامة

اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسئلة اجتهادية كما كانت (واختلف مشايخنا فى ذلك فقال اكثرهم انه لايمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلثة (وقال بعضهم فيه اختلاف فعند الحنفيةره يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لايمنع وادلة الكل مذكورة فى المطولات (قوله فهو بمنزلة الخبر الواحد) قال فى التقرير فيجب العمل به بشرط ان لايكون مخالفا للاصول (وقال فيه ايضا والنسخ فى الاجماع جايز بمثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعى بالقطعى لابالظنى والظنى ينسخ بهما فيجوز ان يجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على حكم آخر بعد مدة يكون الثانى ناسخا للاول ولو اجتمع القرن الثانى على خلافهم لايجوز لانه لايصلح ناسخا لكونهم دون الاول انتهى ملخصا

(واختلاف الامة على اقوال اجماع على ان ماعداها باطل) خلافا لبعض الناس فان عندهم يجوز اختراع قول آخر لان السكوت عن قول آخر لايدل على نفى القول الاخر (ونقول انهم اذا اختلفوا على اقوال فالحق لايعدو اقاويلهم لانهم اجتمعوا على حصر الاقوال فى الحادثة اذ لايجوز ان يظن بهم الجهل (وقيل هذا) اى الاجماع (فى الصحابة خاصة) لمالهم من الفضل والسابقية ولكن ماذكرنا من المعنى لايفصل بينهم وبين غيرهم

(قال واختلاف الامة آه) يعنى ان الصحابة رضى الله عنهم ومن بعدهم من المجتهدين اذا اختلفوا فى حادثة على قولين او اقوال محصورة كان ذلك اجماعا على ان لاقول فى هذه الحادثة سوى هذه الاقوال نظيره انهم اختلفوا فى عدة حامل توفى عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين (وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد (واختلفوا فى الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل فى المسئلتين وعند البعض ثلث الباقى بعد فرض احد الزوجين فى المسئلتين فالقول بثلث الكل فى احدها وثلث الباقى فى الاخرى قول ثالث (قوله لمالهم من الفضل والسابقية) ولايجوز ان يظن بهم الجهل اصلا (واختار بعض المتأخرين فى هذه المسئلة تفصيلا وصححه بعض الشارحين وهو ان القول الثالث ان استلزم رفع ما اجمعوا عليه لم يجز كما فى عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فالقول بالاكتفاء بالاشهر خلاف ما اجمعوا عليه ويسمى هذا اجماعا مركبا وان لم يستلزم رفع ما قالوا جاز القول الثالث كما فى الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فالقول بثلث المال فى صورة الزوجة وثلث الباقى فى الزوج كما قاله ابن سيرين لايخالف الاجماع المركب من المذهبين بل يخالف احدهما فى صورة وللاخر فى الاخرى ورد هذا التفصيل فى التوضيح بان هذا غير مضبوط فلابد له من اصل كلى ولايجوز الحكم ببطلانه مطلقا ايضا لان التمسك بالاجماع المركب وبعدم القايل بالفصل مشهور فى المناظرات وكون القول الثالث مستلزما لا بطال

واعلم انا اشرنا فى صدر المبحث ان الكلام فى الاجماع من ستة اوجه فدبين الشاوحره خمسة منها وبقى السادس وهو بيان السند والنقل والمراد من السند السبب الداعى الى تحقق الاجماع ومن النقل سبب ظهوره الينا فلابد من بيانهما ايضا ولو اجمالا فنقول وبالله التوفيق الجمهور من الفقهاء على ان الاجماع لايجوز الاعن سند من الدليل او من الامارة لان الحكم فى الدين بلا دليل خطاء لان الاجماع لايعتبر الامن العدول ولايتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص على ان اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام ومن الناس من جوز انعقاده لاعن دليل بان يوفقهم الله تعالى اختيار الصواب بالالهام اليهم علما ضروريا بذلك الامر واستدلوا على ذلك انه لاحاجة الى الاجماع بعد وجود الدليل والاجماع انما يصار اليه ضرورة عدم النص ولذلك لم يقع فى حياة النبى صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وسلم واجابوا عنه ان حال الامة لايكون اعلى حالا من حال الرسول عليه السلام ومعلوم انه لايقول الامن وحى ظاهر او خفى او استنباط من النصوص والامة اولى ان لايقول الاعن دليل لانهم عدول بالنص فلا يتصور منهم الحكم جزافا وان الفائدة من الاجماع جعل الحكم قطعيا (ثم القائلون بالسند ذهب جمهورهم الى ان ذلك المستند يجوز ان يكون دليلا ظنيا كخبر الواحد والقياس الخ

صدق الاصول

ما اجمعوا عليه مما اتفق عليه الخصم فى عدم جوازه لكن الاختلاف فى تحققه فى جميع الصور واورد فيه تفصيلا آخر فراجعه

(باب القياس) وهو فى اللغة التقدير يقال قيس النعل بالنعل اى قدره به (وفى الشريعة (ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر) وانما اتى بلفظ الابانة دون الاثبات والتحصيل لان الاثبات من جناب من لا يظهر على غيبه احدا وانما القياس الابانة والاظهار فقط وفى كل واحد من اجزاء التعريف احتراز عن شئ يعلم بالتامل

(قوله التقدير يقال قيس آه) ويقال ايضا قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا سمى الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء وبعلى اصطلاحا بعلى يقال قاس عليه بتضمين معنى الابتناء وتقدير الشئ بالشئ عبارة عن الحاق احدهما بالآخر وجعله مثله (قوله اى قدره به) وجعله مساويا للاخر (قوله ابانة مثل آه) هذا التعريف منقول عن الشيخ ابى منصور الماتريدى رحمه الله قالوا وعليه الاعتماد وعدل عن تعريف صاحب المنار وهو تقدير الفرع بالاصل فى الحكم والعلة لان تصوير الفرع والاصل لا يمكن بدون معرفة القياس لان الفرع هو المقيس والاصل هو المقيس عليه فلزم الدور وان امكن دفعه بالتغيير لكن التعريف بما لا يرد ابتداء اولى (قوله لان الاثبات من جانب من آه) اى المثبت للحكم هو الله سبحانه ولذلك قالوا ان القياس مظهر لا مثبت (واعترض عليه بان القياس لما كان مظهرا فكيف يصح تفسيره بالابانة اى الاظهار ويمكن ان يجاب بان من هذا قبيل قولهم جد جده هكذا فى قمر الاقمار اقول ان القياس وان كان من ادلة الاحكام مثل الكتاب والسنة الا ان استعماله تنبئ عن كونه فعل المجتهد فالتعريف بالابانة نظرا الى هذا ومن نظر الى الاول عرفه بانه مساواة احد المذكورين للاخر فى علة حكمه وجعل الابانة المذكورة من ثمرته (قوله احتراز عن شئ آه) فالابانة قد بينه الشارح ولفظ المثل فى الموضعين احتراز عن لزوم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شئ فى غيره بعلته لا يكون الا بالانتقال (ولان المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين ولفظ المذكورين عن عدم تحقق القياس بين المعدومين ولفظ العلة اى العلة الجامعة بين الاصل والفرع وهى المعنى المستنبط من النص بالاجتهاد كعلة حرمة الربوا الا انه يدخل دلالة النص ولعله لم يبال عن دخوله لجواز ان يكون هذا التعريف على رأى من جعل دلالة النص قياسا

كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر فى سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب صدق الاصول

ومن اراد خروجه من التعريف قيد العلة بكونها غير مدرك بمجرد اللغة لان العلماء اتفقوا على الفرق بين دلالة النص والقياس وفرقوا بينهما ان كانت وجود لعلة فى الاصل مما يدرك بغير اجتهاد بل يدركه كل من يفهم معناه اللغوى فهو دلالة وان كانت مما يدركه بالاجتهاد والاستنباط فهو قياس صدق الاصول

(وهو حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون (وحديث معاذ رضى الله عنه مشهور وهو انه عليه السلام قال حين وجهه الى اليمن بم تقضى يا معاذ قال بكتاب الله جل وعلا قال النبى عليه السلام فان لم تجد فى كتاب الله

تعالى

تعالى قال بسنة رسول الله عليه السلام قال النبي عليه السلام فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال النبي عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى رسوله وكذا اوصى عليه السلام لابي موسى وابن مسعود (واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله في الجزاء اذ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول

(قوله وهو حجة نقلا) انما اورد الحجة على كون القياس دليلا يتعبد به لوجود المخالفين فيه وهم الشيعة وبعض الخوارج والنظام وداود الظاهري وجماعة من المتكلمين وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فمن جعل القياس حجة لم يجعل الكتاب كافيا في الابانة وبقوله عليه السلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما وحدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برأيهم وفي رواية فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا (والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب ولا يكون مباينا له اذ ليس في الكتاب كل الاشياء جليا بل يكون البعض خفيا لا يدرك الا بالتأمل فالقياس يظهره فلا يكون مباينا (وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنت والفساد وقياسنا لاظهار الحكم وقال المحقق ابو النصر القورصوي يحتمل معنى الحديث اي فقاسوا ما لم يكن التطلع عليه بعقولهم من حقايق الذات واسرار الصفات على ما كان لهم ادراك ونيل من طرق العبادات واحوالها ودقايقها كما هو صنيع الفئة المتكلمة من هذه الامة فضلوا بالاشتغال بما ليس لهم واضلوا غيرهم لاعتقادهم عصمتهم عن الزيغ والضلال وفي الرواية الاولى فافتوا برأيهم يحمل على انهم افتوا باهوائهم جزافا بغير التفكر والاجتهاد في معاني النصوص فضلوا عما يكون حجة واضلوا غيرهم بالتقليد واتباع آراء اخبارهم انتهى (قوله فاعتبروا يا اولي الابصار) وجه التمسك ان الاعتبار المأمور في هذه الآية اما من العبور بمعنى المجاوزة وفي القياس ايضا عبور من حكم الاصل الى الفرع فيكون داخلا تحت الامر (واما رد الشيء الى نظيره ورد الشيء الى نظيره هو المعنى بالقياس والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل الاتعاظ بالفرق الماضية والقياس في الامور الشرعية فكما ان العداوة علة والعقوبة حكم يتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل اولي الابصار فكذلك العلة الشرعية علة والحرمة حكم فيتعدى عن المقيس عليه الى المقيس والاية وان كانت مسوقا للاول في حق العقوبات فكان دلالته على الاتعاظ بعبارة النص كذلك يدل على وجوب القياس في الاحكام الشرعية (قوله وقوله تعالى ولقد علمتم الخ) اي فهلا تتعظون وتعتبرون بالخلق الاول على بعثكم وخلقكم في النشأة الاخرة بان يعتبروا ان الله تعالى الذي خلقنا في بطون امهاتنا ونحن لسنا بشيء فهو قادر على ان يبعثنا في الآخرة قال في الكشاف وفي هذا دليل على صحة القياس حيث جهلهم في ترك قياس النشاة الاخرة على الاولى انتهى (قوله وحديث) اي معروف بين الاصوليين حتى قالوا انه خبر مشهور (ونقل عن الامام الغزالي رحمه الله هذا الحديث

قال العلامة ابو النصر عبد النصير القورصوي واعلم ان العقل والرأي اشرف ما اعطينا من النور وعليه مدار سعادة الدارين ولكنه انما اعطي لدرك طريق العبادة وانتظام المعاش وامتياز صحيحها عن فاسدها لا للتصرف في حقايق الصفات ولطايف الذات اذ لا يدركها العقل والوهم بل هي فوق العقول والاوهام ولا يجري فيها على ترتيب المعقول ولا يقاس هي بقياس العقول (وانما صحة التوحيد باثبات الذات والصفات التي جاءت بها السنن ونطقت بها الاخبار مع نفي التشبيه والماهية ونفي الجنس والكيفية ثم سكون القلب وطمأنينة العقل الى الايمان بهذه والتسليم لهذا ولذلك قال السلف اجعل اساس امرك كله على الايمان والتقوى حتى يتبين لك الامور واياك وان تنخدع فان الشبه لا تظهر الا بصورة البراهين وليس يختلف اهل الايقان والعرفان بحمد الله سبحانه في جميع ما ذكرناه فنقول معنى قوله عليه السلام الخ منه سلمه الله

لا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء اي ما تركنا فكل شيء في القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لان عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في الكتاب صدق الاصول

تلقته الامة بالقبول والشهور عند عدم المخالف والطاعن كالمتواتر معنى وهذا استدلال بالحديث وللايماء الى قوة هذا الحديث ذكر الشارح استقلالا ولم يعطف الى ما قبله من الايات (قوله اجتهد برأيي) اى اجرى حكم كتاب الله وحكم سنة رسوله فيما لم توجد فيه بملاحظة العلة المشتركة (قوله فقال رسول الله) فلم ينكره رسول الله صلى الله عليه وسلم ولولم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله تعالى عليه (وكفى باتفاق الصحابة والتابعين ومن بعدهم على التمسك بالقياس الى زمان المخالفين والعادة قاضية باستحالة اتفاقهم مع اختلاف مذاهبهم ودواعيهم على الاحتجاج بما لايكون حجة من غير ان ينبه احد على فساده وبطلانه فكان ثابتا ايضا بالاجماع (قوله واما المعقول) قال فى بعض الحواشى المراد بالمعقول ماهو ثابت بدلالة النص اذ يعلمه كل من يعرف اللغة وسيجيء بيانه انشاء الله (قوله وهو التامل) الح وانما فسر الشارح الاعتبار بالتأمل وان كان الظاهر منه قياس انفسنا الى انفسهم فى استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب ليكون اثبات حجية القياس بهذه الاية من طريق دلالة النص وهو مرادهم من المعقول والايلزم اثبات القياس بالقياس (قوله من المثلات) المثلة العقوبة وكاريست كه بدان عبرت كيرند كذا فى الاقمار فالمراد منه العقوبات التى ورد على بنى النضير من القتل والجلاء وكذلك كلما ذكره الله تعالى قصص السوالى لغرض هذا الاعتبار (قوله باسباب نقلت عنهم) من العداوة وتكذيب الرسول ونقض عهدهم معه (قوله اذ الاشتراك فى العلة الح) كالتأمل فى موارد النصوص لاستنباط المعنى الذى هو مناط الحكم لنعتبر ما لانص فيه بما فيه نص وذلك المعنى هو العلة المشتركة وهى ان كان مما يدرك لغة فهو دلالة النص وبيانه فى هذه المسئلة ان الله تعالى ذكر هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم قال فاعتبروا يا اولى الابصار اى اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله ترتب عليكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ باعتبار القضية الكلية وهى ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجوب المسبب فاذا ثبت هذه القضية ثبت وجوب القياس فى الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء فانه للتعليل وضعا فيكون مفهوما من حيث اللغة فيكون دلالة نص لا قياس حتى يلزم الدور فان كون وجود العلة مستلزما لوجود حكمها المستفاد من وضع الفاء امر يدرك بغير اجتهاد بل يدرك بطريق معانى الالفاظ الموضوعة كما ان دلالة الاف على التضجر دليل على كون علة الحرمة الاذى ووجوده فى الضرب دليل على الحكم بحرمته ايضا دلالة

ولما كان للقياس شروطا واقتضى الشرط التقديم شرع فى بيانه وقال (وشرطه ان لايكون المقيس عليه مخصوصا بحكمه) والباء لمعنى مع والضمير راجع الى المقيس عليه وفى (قوله

بنص

بنص آخر بمعنى السببية يعنى شرط القياس ان لايكون المقيس عليه اى الاصل مخصوصا بالحكم الوارد عليه بسبب دليل آخر على اختصاصه به مثل قوله عليه السلام من شهد له حزيمة فحسبه فهذا حكم على قبول شهادة الفرد لكنه مختص بمحل وروده وهو حزيمة رضى الله عنه بدلالة نص آخر على اختصاص ذلك الحكم به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع مراعات العدد فى الشهادة لزم منه نفى قبول شهادة الفرد ثم اذا ثبت بدليل فى موضع كان مختصا به ولايتجاوز غيره ومثل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حل تسع نسوة اكراما له عليه السلام يعنى لايقاس عليه فى جواز الزيادة على الاربع لاختصاص ذلك الحكم به عليه السلام بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع لايقال ان ذكر الشىء لاينافى ماعداه لانانقول ان السكوت فى محل البيان يوجب الحصر لماعرف من قاعدة الاصوليين

(قوله ان لايكون المقيس عليه) لم يقل ان لايكون الاصل ايذانا بانه اراد بالاصل المقيس عليه لوقوع الاختلاف فى معنى الاصل كما سيجىء عن الشارح (قوله مخصوصا بحكم) اى منفردا بذلك الحكم فان الباء دخل على المقصور فيكون المعنى ان لايكون المقيس عليه وهو محل الحكم كحزيمة مثلا اختص عليه حكم جواز الانفراد بالشهادة فيكون منفردا بذلك الحكم (قوله قوله عليه السلام من شهد) مثال للمحل المخصوص بالحكم فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره ولذلك سمى به ذو الشهادتين لاختصاصه من بين الحاضرين مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد فى حق العامة فلايقاس عليه (وانما اشترط هذا لئلا يكون القياس مبطلا للنص واختص حزيمة بهذه الكرامة من بين الحاضرين لفهم جواز الشهادة للرسول بناء على ان خبره عليه السلام فى افادة العلم بمنزلة العيان (قوله ومثل رسول الله) اى مثل اختصاص المقيس عليه بالحكم مثل اختصاص الرسول فانه عليه السلام محل حكم جواز الزيادة على الاربع كما ان حزيمة محل حكم جواز شهادة الفرد (قوله بقوله تعالى فانكحوا) يعنى ان اختصاص ذلك الحكم ثابت بسبب قوله تعالى فان ذلك الاية تدل على عدم جواز زيادة الاربع فكان تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم تسعا من خصائصه عليه السلام كرامة له وتشريفا لحرمته لان اباحة النكاح اثبات الولاية على حرة مثله ولهذا لايملك العبد الاتزوج اثنين لنقصان حاله فكان اباحة الزيادة اكراما له فلم يصح تعليله وتعديته الى غيره كما فعله الروافض فانهم جوزوا انكاح التسع اقتداء به صلى الله عليه وسلم لئلا يلزم ابطال الكرامة وقولهم كرامة فى الموضعين اشارة الى الفرق بين كون الحكم مخصصا كرامة فهو يوجب انقطاع شركة الغير سواء كان مثله او فوقه فى الفضيلة فلايجوز تعديته اليه لابطال معنى الكرامة

(واعلم ان الاصل عند اكثر علماء الاصول هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر فى تحريم بيعه متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم وعند البعض الاصل هو الدليل

وقصته ماروى ان النبى صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابى واوفاه الثمن فانكر الاعرابى استيفائه وقال هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لى ولم يحضرنى احد فقال حزيمة رضى الله عنه انا اشهد يارسول الله انك اوفيت الاعرابى ثمن الناقة فقال عليه السلام فكيف تشهد لى ولم تحضرنى فقال يارسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال عليه السلام من شهد له حزيمة الخ صدق الاصول

الدال على الحكم كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل كيلا بكيل والفضل ربا فكان الاصل هو الدليل عندهم وعند طائفة الاصل هو الحكم فى المحل المنصوص والكل واحد فى المعنى وكان النزاع راجعا الى اللفظ لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها

(قوله واعلم) ومعرفة معنى الاصل والفرع وبيان ماهو المراد منهما محتاج اليهما فى علم الاصول لكثرة دورانها فى هذا الباب (قوله كان الاصل هو البر) قيل الاشبه انيكون الاصل هو المحل لان الاصل يطلق على مايبتنى عليه غيره وعلى مالايفتقر الى غيره وهذا المحل محكوم عليه فى الحكم والحكم محتاج الى المحكوم عليه المحتاج اليه حكم الفرع فكان المحل اصل الاصل واما الفرع على هذا القول هو المحل المشبه وهو الارز فى هذه المسئلة (قوله وعند البعض هو الدليل) وهو مذهب المتكلمين لابتناء حكم الفرع على هذا الدليل وعلى القول الثالث الاصل هو الحكم فى المحل المنصوص عليه يعنى به حرمة الفضل فى بيع الحنطة بالحنطة والفرع حرمة الفضل فى بيع الارز لانه حرمة يبتنى على الحرمة فى الحنطة (قوله الحنطة بالحنطة آه) امامرفوع اى بيع الحنطة بالحنطة بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وخبره مثل اى بيع مثل بمثل وهذا وان كان اخبار او الاخبار من الشارع اجرى مجرى الامر على التأكيد والباء للمقابلة

ولما فرغ من الشرط الاول شرع فى الثانى وقال (وان لايكون الاصل) اى حكم الاصل والمضاف محذوف (معدولا به عن القياس) الضمير فى به راجع الى الاصل والباء للتعدية فان العدول لازم وهو الميل فيكون المعنى ومن شرطه ان لايكون حكم الاصل عادلا اى مائلا عن سنن القياس لان حاجتنا الى اثبات الحكم فى الفرع بالقياس على الاصل فمتى ثبت حكم النص فى الاصل على خلاف القياس الشرعى لم يجز اثباته فى الفرع بالقياس اذ القياس يرد هذا الاصل وينفيه فلا يستقيم اثباته به كالنص النافى لحكم لم يجز اثباته به مثل بقاء الصوم مع الكل والشرب ناسيا فانه ثبت مخالفا للقياس بقوله عليه السلام انت على صومك فانما اطعمك الله تعالى وسقاك اذ القياس ان لايبقى

(قوله معدولا به) والعدول عن القياس امابان لايدرك العقل علته وحكمته فى حكم الاصل كاعداد الركعات ومقادير الزكوة ونصابها اويكون حكم الاصل مخرجا من سنن القياس اى عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة (قوله راجع الى الاصل) وفيه ايض حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه (قوله عادلا اى مائلا) الظاهر انيكون تفسيره هكذا ان لايكون حكم الاصل مبالا عن سنن القياس لان حرف الجر يجعل متعديا فيجوز اشتقاق اسم المفعول عن الميل قال فى التلويح ولايبعد ان يجعل من العدول وهو الصرف فيكون متعديا انتهى فيكون حاصل المعنى ان لايكون حكم الاصل مصروفا عن سنن القياس

قوله

اورد عليه انه لايتفرع على المحل حكم الذرة مالم يثبت الحكم منه اجيب عنه مالم يثبت الحكم لايسمى اصلا ايضا (وقيل كونه اشبه لمتابعة الجمهور وموافقة الجمهور وان كان تقليدا لكن تقليد الجمهور اشبه صدق الاصول (وامامنصوب اى بيعوا الحنطة بمقابلة الحنطة وهو المختار عند الجمهور لانه اظهر فى ايجاب شرط المماثلة وقوله مثلا بمثل حال من المفعول اى بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلين فى الكيل لان الحنطة مكيل والمقابلة يدل بيع الحنطة بالكيل والحال بمنزلة الشرط كما فى قولهم انت طالق راكبة معناه ان ركبت فانت طالق ولفظ الامر يدل على الوجوب والبيع فى نفسه امر مباح فيرجع وجوب الامر الى الحال الذى هو بمنزلة الشرط فيكون حاصل معنى الحديث وجب عليكم بيع الحنطة بشرط التسوية والمماثلة صدق الاصول

(قوله فانه ثبت مخالفا) لان القياس فيه فوات القربة بما يضاد ركنها وان كان ناسيا لان الشيء لايبقى مع ضده ومنافيه والنسيان لايعدم الفعل الموجود ولايوجد المعدوم الايرى انه لو اتلف مال انسان ناسيا اوترك ركنا من اركان الصلوة كان كمن فعل ذلك عامدا ولكنه ثبت حكم النسيان بالنص (قوله انت على صومك) عبارة الحديث فى سائر الشروح والحواشى اتم على صومك فانما اطعمك آه ويدل على هذا ايضا الابحاث التى يتعلق على الاتمام فلعله وقع ضمير الخطاب من قلم الناسخ

الصوم لزوال ركنه وهو الكف عن شهوتى البطن والفرج واذا ثبت هذا الحكم للنص بهذا النص من الناسى على خلاف القياس لايقاس عليه الاكل والشرب خطاء اومكرها لماقلنا آنفا والحاق مواقعة الناسى ومافى معناها بالاكل والشرب فى بقاء الصوم ليس بالتعليل وانما هو بدلالة النص لان كل من سمع قوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك يفهم ان الناسى غير جان على الصوم حيث اضاف الفعل الى ذاته فلم يكن الصائم هاتكا حرمة الصوم والجماع مثله لان المجامع غير جان على الصوم لانه غير قاصد

(قوله لزوال ركنه وهو الكف) آه لقوله عليه السلام الفطر مما يدخل فيقتضى ان يفسد الصوم بالاكل نسيانا (قوله والحاق مواقعة الناسى آه) جواب عن سوءال مقدر تقديره انكم قد تركتم هذا الشرط حيث عديتم بالتعليل بقاء الصوم من الاكل والشرب ناسيا الى الوقاع ناسيا والحال انه ليس من فرده (قوله لان كل من سمع آه) وهذا بيان تحقق معنى دلالة النص فى هذه المادة وهو كون العلة المشتركة ثابتا فى الاصل والفرع معا ومدركا بمجرد التامل على الموضوع له اللفظ والعلة المشتركة فيهما عدم الجناية وعدم هتك حرمة الصوم بقرينة اضافته الى الله تعالى والوقاع مثله فى تحقق تلك العلة لانهما متساويان من كل وجه لايفترقان الافى مجرد الاسم اى متساويان فى حكم الصوم صحة وفسادا لدخولهما تحت خطاب واحد لان الله تعالى منع عن هذه الثلاثة بقوله اتموا الصيام الى الليل بعد تجويزها بقوله فالآن باشروهن وابتغوا ماكتب الله لكم وكلوا واشربوا واذا تحقق عدم جنايته فى حق الاكل والشرب نسيانا علم عدمها فى الوقاع نسيانا ايض ونظايرها كثيرة

(وشرطه الثالث) (ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره) اى نظير ذلك الاصل (ولانص فيه) اى فى الفرع (واعلم ان لهذا الاصل من الشروط ستة قيود كل منها احترازعن شيء ويصلح انيكون كل منها شرطا مستقلا للقياس فى الحقيقة ومع ذلك جعله شرطا واحدا اشارة الى رجوع الكل منها الى تحقق التعدى فانه لايتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين اذهما ليسا من التعدى بل من شروطه فنقول اما القيد

القيد الاول فكون مثل حكم الاصل متعديا اشار اليه بقوله يتعدى و احترز به عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لايجوز عندنا خلافا للشافعي ره

(قوله ستة قيود) والمستفاد من المنار اربعة وبعض الشراح عدها خمسة وترك منها التعدية اذ التعدية هي الشرط المقيد بالقيود المذكورة لاقيدله ولكل وجهة (قوله الى تحقق التعدى) لان نفس التعدى ثمرة القياس واحكامه المترتبة عليه وما جعل قيدا في هذا الشرط فهو تصور التعدى (قوله فكون مثل حكم الاصل) زاد المثل لان نفس الحكم لايتعدى غيره كماسبق حاصله العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص فلا تكون مقتصرا على مورد النص فقط (قوله بالعلة القاصرة) اى المخصوصة على مورد النص وهذا الخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة اوثابتا بالاجماع فيجوز عليتها اتفاقا كالثمنية في الذهب والفضة فانها مقتصرة فيهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا فلا يصلح ان يجعل علة لحرمة الربو العدم تعديته الى غير مورد النص (قوله خلافا للشافعي ره) ولذلك جعل علة حرمة الربوا في الحجرين الثمنية وحاصله على مافي شرح اصول فخر الاسلام ان التعليل عند الشافعي لالاثبات الحكم في الفرع بل لثبوت الحكم في المنصوص حكما معللا والتعليل عنده نوعان نوع يتعدى في غير المنصوص عليه فيسمى قياسا ونوع لايتعدى الى غيره بل يجعل المنصوص معللا يسمى تعليلا اذ لاينحصر فائدة التعليل الى التعدية بل يجوز انيكون فايدته جعل الحكم اقرب الى القبول وحصول الاطمئنان وغيره (وعندنا ان الحكم في الاصل ثابت بالنصوص سواء كان معللا ومعقول المعنى اولا وليس للعبد بيان احكام الله تعالى وان المقصود من التعليل ليس الاتعدية مثل حكم المنصوص الى غيره بالعلة المشتركة فلايجوز انتكون قاصرة فعلى هذا قد علم ان جعل التعدية قيدا احترازيا عن المعلل بالعلة القاصرة لم يكن له ثمرة حاصلة فلعل غرض الشارح بيان الاختلاف بين الحنفية والشافعية في تعلل الاحكام بالعلة القاصرة اذ لم يتعرض له المص ره وسائر المصنفين قد وضعوا لتلك المسئلة فصلا برأسها

(قال في التوضيح هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير في التعلل عند ابيحنيفة ره وعلى الاكتفاء بالاحالة عند الشافعي ره ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف اونوعه في جنس الحكم او نوعه وان لم يكن كذلك لايدرى ان الشارع اعتبره اولا وعند الشافعي ره لما كان مجرد الاحالة كافيا يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص (وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدى ام فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار بعلية الوصف القاصر الا اذا كان الوصف القاصر يثبت عليته بالنص لقوله عليه السلام حرمة الخمر لعينها فحينئذ يثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف آخر انتهى ملخصا صدق الاصول

والقيد الثاني انيكون المتعدى حكما شرعيا احترز به عن اللغة اذ هي لايجرى فيها القياس فلايجوز التعليل لاثبات الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي يعني لايقال الزنا سفح ماء محرم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة فتكون زنا فيجرى عليه حكم الزنا (والقيد الثالث انيكون الحكم ثابتا بالنص احترز به عن الفروع اذ لوكان فرعا لآخر لايجوز القياس عليه ويجوزه بعض الشافعية

(قوله المتعدى حكما شرعيا)على معنى انه يشترط كون حكم الاصل شرعيا اذ لوكان

حسيا

حسيا اولغويا لم يجز فلو قيل النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار حسا اوكما يسمى خمر الغة كان باطلا ومبناه على ان القياس لايجرى فى اللغة فلايجوز اطلاق الخمر على مايتخذ من العسل او الحبوب بقياسه على المتخذ من العنب المشتد فى مخامرة العقل

(قوله احترز به عن اللغة) وكذا الاسماء الشرعية كاسم الصلوة والزكوة وغيرهما لانه يشترك فيه كل من يعرف اللغة ويعرف احكام الشرع ومايكون بطريق الاستنباط لايعرفه الا القايس فتبين انه لايجوز اثبات الاسم بالقياس سواء كان لغويا اوشرعيا (قوله اذ هى لايجرى فيها القياس) لانه قد لايراعى المعنى فى الوضع كوضع الفرس ونحوه وقد يراعى كما فى القارورة لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لالصحة الاطلاق حتى لاتطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كذا فى التوضيح فاذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد فى غيره لايصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة (وهذا عند الجمهور وقال ابن شريح من اصحاب الشافعى رح وجماعة من اهل العربية انه لايشترط انيكون الحكم شرعيا بل يجرى القياس فى الاسامى واللغات (قوله لانه ليس بحكم شرعى) وانما هو من الاسماء وانما يحد عندهما بدلالة النص لابالقياس اذ لاقياس مع اللغة (قوله ثابتا بالنص) اى لايجوز انيكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لانه لو اتحد العلة فى القياسين فذكر الواسطة ضايع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع فى الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربوا لعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شىء آخر على الذرة فان وجد فيه ذلك العلة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم كذا فى التلويح

قالوا انا راينا ان عصير العنب لايسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك الشدة يسمى خمرا واذا زالت زال ذلك الاسم والدوران يفيد غلبة الظن بان العلة لذلك الاسم هى الشدة فمتى رأينا الشدة حاصلة فى النبيذ غلبت على ظننا انه مسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام وحكمنا ايضا بحرمة النبيذ لدخوله تحت عموم آية التحريم واوجبنا الحد بشرب القليل والكثير منه وكذا ساير الاشربة المسكرة لعموم العلة (والجواب ان العرب ان عرفتنا ان وضع اسم الخمر مثلا للمسكر والمعتصر من العنب خاصة فدعوى وضعه لغيره تقول عليهم بمالم يقولوا وان عرفتنا انا وضعناه لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيف منهم اى بسماعه منهم لابقياسنا صدق الاصول

(والقيد الرابع انيكون المتعدى بعينه من غير تغيير احترز به عما يوجب تغييرا فى الفرع اذ لو وقع فى ذلك الحكم تغيير فى الفرع لايكون الثابت فى الفرع مثل الثابت فى الاصل فلايجوز القياس (والقيد الخامس انيكون الفرع نظير الاصل فى اللغة والحكم احترز به عما لايكون نظيره فيهما اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم فى الفرع بالرأى من غير الحاق باصل وهو باطل (والقيد السادس ان لايكون فى الفرع نص احترز به عما يوجد فيه نص فلايخلو من انيكون حكم القياس موافقا لحكم النص اومخالفا وكلاهما لايجوز لخلو الاول عن الفايدة وبطلان الثانى

(قوله من غير تغيير) والمراد ان لايغير فى الفرع حكم الاصل من اطلاق اوتقييد اونحو ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا فى الفرع (قوله لايكون الثابت فى الاصل الخ) بل كان اثبات حكم آخر فى الفرع ابتداء غير

الحكم الثابت فى الاصل مثاله قياس ظهار الذمى بظهار المسلم بعلة كونه اهلا للطلاق كالمسلم وهذا لايصح عندنا فان الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة تنتهى بالكفارة وفى الذمى حرمة لاتنتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها لان المقصود بها التطهير والكافر ليس باهله ولان فى الكفارة معنى العبادة الايرى انها تؤدى بالصوم والكافر ليس من اهل العبادة فصحة ظهار الذمى تغيير للحرمة المتناهية بحرمة مؤبدة غير متناهية

(قوله عما لا يكون نظيره فيهما) اوردوا فى مثال ذلك قياس الاكل خطاء فى حكم عدم الافطار قياسا على الاكل نسيانا وهذا لايصح لان عذر الخاطى دون عذر الناسى فان الخطأ يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتراز والنسيان امر جبل عليه الانسان لاصنع له فيه اصلا ولايمكنه التحرز بوجه وعذر الخاطى لاينفك عن ضرب تقصير من عند نفسه لترك المبالغة فى التحرز والاحتياط (قوله لخلو الاول عن الفايدة) لان الحكم لما ثبت بالنص لايجوز اضافته الى العلة وان كان مخالفا له هو باطل لان التعليل لايصلح مبطلا لحكم النص بالاجماع وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها بالنص فهو باطل ايض لانه اثبات زيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايض لان اثبات زيادة لم يتناولها النص بمنزلة النسخ والرفع (واختار مشايخنا رحمهم الله انه يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تاكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع فى الشرع والعقل عن تعاضد الادلة وتاكد بعضها ببعض فان الشرع قد ورد بايات كثيرة واحاديث متعددة فى حكم واحد وقد كثر فى كتب السلف التمسك بالنص والمعقول فى حكم واحد

وشرطه الرابع (ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان) اى يبقى حكم النص المعلل بعد تعليله على ما كان قبل تعليله لان تغيير حكم النص بالرأى فى نفسه باطل سواء كان فى الفرع او فى الاصل فان قلت القياس لابد وان يغير حكم النص من الخصوص الى العموم فلو كان عدم التغيير شرطا يلزم بطلان القياس بالكلية قلنا المراد ان لايتغير المعنى المفهوم من النص لغة قبل التعليل به دون التغيير من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل (والتحقيق ان التنصيص على حكم الشىء لاينافى عمومه لكن ينافى خلافه وذلك مثل تعليل الشافعى ره فى قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك اى اشترط به قياسا على الكسوة والاطعام لغة جعل الغير طاعما لا ما لكا وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل سواء حصل بالاباحة اوغيرها فلما علل بالتمليك تغير بعد التعليل ماهو المفهوم من النص قبله حيث لايخرج المكفر من عهدة الكفارة بمجرد الاباحة وهو باطل لانه لايجوز التعليل على وجه يغير حكم الاصل فى الفرع فلان لايجوز على وجه يتغير حكم النص فى عين المنصوص عليه اولى

(قوله ان يبقى) اى فى الاصل المقيس عليه وقوله على ما كان متعلق بقوله يبقى اى يبقى على صفة مفهومة بنفس نص الحكم (قوله فى نفسه باطل) يعنى ان مرادهم ببقاء حكم النص

مطلق

وقال الشافعى ره ان الذمى يصح ظهاره كما يصح طلاقه كالمسلم لان موجب الظهار حرمة الزوجة والذمى من اهل الحرمة كالمسلم وهو من اهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وعدم كونه اهلا للصوم لايمنع صحة ظهاره كما اعتبر ابو حنيفة ره ايلاء الذمى فى حق الطلاق وان لم يعتبر لايجاب الكفارة قلنا حكم الظهار فى حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة فلو صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة فيكون تغيير الحكم الاصل فى الفرع وهو باطل والايلاء طلاق مؤجل والذمى من اهل الطلاق صدق الاصول

(ومثال ما اجازه الشافعى ره اثبات زيادة لم يتعرض له النص تقييد الرقبة بصفة الايمان كما فى كفارة اليمين والظهار وهو قوله تعالى فى كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم اوكسوتهم اوتحرير رقبة وقوله تعالى فى كفارة الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا قياسا بما ورد فى كفارة القتل وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة (قلنا ان اطلاق الرقبة فى نص كفارة اليمين والظهار يقتضى ان تكفر الرقبة الكافرة ايضا وتقييده بالقياس ابطال لاطلاق النص وهو لايجوز صدق الاصول

مطلق النص سواء كان تغييره فى الاصل او الفرع لا النص المعلل فى الاصل فقط ولذلك قيد بقوله فى نفسه فيكون دلالة على بطلان التغير مطلقا بطريق ابلغ فانه اذا ابطل المطلق بطل كل واحد من افراده اى فى جانب الاصل وفى الفرع (قوله باطل) لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتعميم لا الابطال اذ لا فايدة فى القياس الا تعميم حكم النص وتعديته فى الفرع باظهار عموم العلة من مدلولات النص وليس فيه تغيير (قوله لاينا فى عمومه) يعنى ان العموم ليس خارجا عن مدلول النص لغة اذ الم يصرح بما يدل على الخصوص مثاله ان تخصيص الحنطة وامثالها بجريان الربوا لاينافى جريان الربوا فى غير هذه الاشياء الستة بحكم التعليل وليس فى الاصل مايدل على الحصر فى هذه الاشياء الستة فقط (وقد اوردوا من جانب الشافعى ره على اشتراط عدم التغيير فى حكم النص نقضا فى عدة مسائل منها انهم قالوا انكم قد غيرتم حكم النص بالتعليل فى قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان النص يعم القليل والكثير فيوجب الحرمة فى القليل الذى لا يكال كما يوجبها فى الكثير الذى يكال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم الحرمة بصفة الكيل فلم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان هذا تغيير الموجبه بالتعليل لا تعدية لحكمه (واصحابنا قالوا انا خصصنا القليل بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منه فى النفى اذا لم يكن مذكورا يثبت ويقدر على وفق المستثنى مايجانسه من حيث الحقيقة حتى لو قال ان كان فى الدار الا زيد فعبدى حر كان المستثنى منه بنوا آدم فلا يحنث بوجود الدابة او المتاع فيها ولو قال الا ثوب كان المستثنى منه كل شىء يقصد بالسكنى والامساك فى الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شىء سوى الثوب مما يقصد بالامساك فى الدور يحنث وههنا استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء والمذكور فى صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل فى الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يكون الاستثناء منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء لم يقع عما يتناوله ظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء عنه لقيل الا الحنطة مثلا ونحوها بل وقع عما تضمن اللفظ من احوال البيع فيثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة فى الاحوال وعموم الاحوال للطعام حال التساوى والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال ولا يتحقق هذه الاحوال المختلفة الا فى الكثير لان المراد من التساوى هو المساوات فى الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساوات والمفاضلة مع احتمال كل واحد منهما فكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بدلالة النص موافقا للتعليل اذ الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد عن هذا الكلام والتعليل بالكيل يدل ايضا على ان القليل ليس بمحل للربو اتفاقا

بناء على ان المراد بالتسوية التسوية الشرعية اذ الفاظ الشارع محمولة على معانيها الشرعية منه

ولما فرغ من بيان الشروط للقياس اراد ان يشرع الى بيان اركانه فقال (وركنه) اى

ركن القياس (ما) اى وصف مشترك بين الاصل والفرع (جعل علما) اى علامة وانما جعل هذا ركنا لان ركن الشىء مايقوم ذلك الشىء به ولاقيام للقياس الابالوصف المشترك بين الاصل والفرع وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات على الاحكام لاموجبة له وانما الموجب له هو الله تعالى والمعنى ركن القياس وصف مشترك جعل علامة (على حكم النص مما) اى من بعض الاوصاف (التى اشتمل عليه النص) يعنى ان ماجعل علما على حكم النص ينبغى انيكون من الاوصاف التى اشتمل عليها النص امابصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس وامابغير صيغته كاشتمال نص النهى عن بيع الابق على العجز عن التسليم وانما قلنا من بعض الاوصاف لان جميع اوصاف النص لايجوز انيكون علة لانه لاتاثير لكثير من الاوصاف فى الحكم (وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه بوجوده فيه) الضمير فى له وفى حكمه راجع الى النص وفى وجوده راجع الى ما والباء للسببية وفى فيه للفرع يعنى وجعل الفرع مماثلا للنص اى المنصوص عليه فى حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى فى الفرع ولكون تفصيل هذا الباب خارجا عن القياس فى مثل هذا المختصر تركه المص وتركناه فاطلب فى المطولات

(قوله وركنه) وهو لغة جانبه الاقوى كما فى قوله تعالى او آوى الى ركن شديد وركن الشىء جزءه الداخل فى حقيقته (قوله اى وصف مشترك) والمشهور ان الركن للقياس اربعة وهو الذى حسنه بعضهم مستدلا بان انعقاد القياس يتوقف عليها والذى صححه صاحب الميزان وفاقا لفخر الاسلام ان الركن هو الوصف الجامع مستدلا بان حكم الفرع ثابت بالقياس وماثبت به حكم الفرع ليس الا الوصف الجامع المسمى بالعلة وهو قول مشايخ سمرقند على مافى الكشف فحصر الشارح نظرا الى القول الثانى وقد مر مايتعلق بهذا المقام فى صدر المبحث فتذكر وكلام المص ره يوافق المشهور فاعتباره العلة ركنا لكونها اصل الاركان واعظمها كما فى الحج عرفة (قوله لان علل الشىء امارات على الاحكام) اشار به الى ان العلة علامة للحكم فى الاصل ايض كما ذهب اليه جمهور الاصوليين فيكون الحكم ثابتابه فى الاصل والفرع (وعند مشايخ عراق والقاضى ابى زيد ومتابيعهم ان الحكم فى المنصوص عليه ثابت بالنص لابالعلة فالعلة علم الحكم فى الفرع كذا فى شرح الاكمل والظاهر هو الثانى لان النص دليل قطعى واضافة الحكم اليه فى الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف الحكم فى الفرع الى العلة للضرورة حيث لم يوجد فيه النص (قوله من الاوصاف التى اشتمل الخ) وهذا الوصف يجوز انيكون وصفا لازما للمنصوص كالثمنية التى جعلناها علة لوجوب الزكوة فى الحلى فانها صفة لازمة للذهب والفضة فيجب الزكوة فى غير المصوغ للثمنية فى اصل الخلقة وهذه الصفة لاتبطل بصيرورتهما حليا (ويجوز انيكون وصفا عارضا جليا اى

ظاهرا

ظاهر الایحتاج الی تامل کالطوافی فی حدیث الهرة لیست بنجسة فانها من الطوافین وخفیا کالقدر والجنس فی الربو او اسما او وصفا عارضا کالدم فی حدیث توضیء وصلی وان قطر الدم علی الحصیر فانهادم عرق انفجر والدم اسم فالتعلیل بالاسم یدل علی اعتبار صفة النجاسة وبالانفجار علی اعتبار صفة الخروج وهو صفة عارضة فیتعلق الانتقاض بهذین الامرین (قوله واما بغیر صیغته کاشتمال آه) فانه لما کان مستنبطا من النص لابد من انیکون ثابتا به صیغة او ضرورة فالنهی عن بیع الابق معلول بالجهالة ای بجهالة المبیع لانه غائب من الاعین غیر معلوم حاله من السلامة وغیرها او بالعجز عن التسلیم ولیس فی النص ولکنه ثابت بالنص او المنصوص علیه اقتضاء (قوله لایجوز انیکون علة) حتی اختلفوا فی جواز التعلیل بالمتعدد فقال بعض الاصولیین ومنهم الاشعری رحمه الله لایجوز التعلیل الابوصف واحد لاترکیب فیه لان ترکیب العلة لو صح لکانت العلة صفة زایدة علی مجموع الاوصاف واللازم باطل وجوزه جمهور العلماء مستدلین بالوقوع علی الجواز کالدم والانفجار فی حدیث المستحاضة وکالجنس والکیل فی الربوا (قوله لاتاثیر بکثیر من الح) قال فی نسمات الاسحار اعلم انه لاخلاف ان جمیع اوصاف النص لایجوز ان یجوز ان تکون علة لان جمیعها لایوجد الافی المنصوص علیه فیؤدی الی سد باب القیاس واتفقوا ایضا علی عدم جواز التعلیل بکل واحد من الاوصاف لانه لاتاثیر لجمیع الاوصاف فی الحکم (واتفقوا ایض علی انه لایجوز التعلیل بای وصف شاء من غیر دلیل لما فیه من رفع الابتلاء ودرجة المجتهدین ثم الدلیل له مسالک صحیحة ومسالک یتوهم صحتها فلابد من التعرض لهما والمسالک الصحیحة النص والاجماع والمناسبة فالنص یصلح دلیلا علی العلة بلاخلاف سواء دل علیه بطریق التصریح کقوله تعالی اقم الصلوة لدلوک الشمس فان اللام ظاهرة فی التعلیل اوبطرق التنبیه والاشارة کقوله علیه الصلوة والسلام من بدل دینه فاقتلوه وکقول الراوی سهی رسول الله فسجد زنی ماعز فرجم وکذ الاجماع یصلح دلیلا علیها بالاجماع (وعند عدم النص والاجماع اختلفوا فیما یصلح دلیلا علیها فقال اهل الطرد هو الاطراد وهو وجود الحکم عند وجود الوصف من غیر ان یعقل فیه تأثیر لان العلل امارات والموجب فی الحقیقة هو الله تعالی فلم یشترط انتکون معقولة المعنی بل یشترط ان تتمیز عن سایر الاوصاف بدلیل قطعی او ظنی والاطراد یصلح لذلک لان الدوران مهما حصل حصل العلم او الظن عادة بان المدار علة الدایر (وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف لایصیر الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد کما یوجد بین الحکم والعلة یوجد بین الشرط والحکم فلم یکن بد من معنی یعقل وهو انیکون الوصف صالحا للحکم ثم یکون معدولا والمراد بصلاحه ملایمته ای موافقته ومناسبته للحکم غیر ناب عنه اذا الاسلام عرف عاصما للحقوق لاقاطعا لها انتهی قال الغزالی ره المراد بالتناسب ما هو علی منهاج المصالح بحیث اذا اضیف الیه الحکم انتظم کقولنا حرمت الخمر لانها تزیل العقل

(وقال الشارح الاکمل قیل المراد من الجلی المعنی القیاسی ومن الخفی المعنی الاستحسانی صدق الاصول (وکما جاء فی الحدیث ان النبی علیه السلام نهی عن بیع مالیس عند الانسان ورخص فی السلم وهو معلوم بفقره واحتیاجه وذلک لیس فی النص ولافی المنصوص علیه لانه معنی فی العاقد لکنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص علیه مقتض عاقد او الفقر والاحتیاج صفته فیکون ثابتا باقتضائه صدق الاصول قال الاکمل والتحقیق فی الجواب ان الوصف مفردا کان او متعددا لایکون علة الابعد ان علم بالدلیل علیته فمعنی قولهم الوصف علة ان الوصف اذا علم ملایمته بموافقته للعلل المنقولة عن السلف وعدالته بالاحالة او التأثیر والمناسبة یکون علة وحینئذ لافرق بین کونه مفردا او متعددا صدق الاصول کما اذا دعی انسان باسم فغضب ثم ترک دعائه به ولم یغضب وتکرر ذلک مرارا اعلم ان دعائه بذلک الاسم هو سبب الغضب صدق الاصول

١

الذى هو مـلاك التكليف واختلفوا فى تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتأثير وهـو انيكون لجنس ذلك الوصف تأثير فى جنس ذلك الحكم فى موضع آخر نصا او اجماعا وبظهور اثره فى موضع من المواضع يتعرف عليته له كاثر الصغر فى ولاية المال فان العجز لما كان ملازما للصغر لقصور عقله اقيم من هو كامل الرأى ووافر الشفقة مقامه فى التصرف فى ماله بالاجماع فكذلك يقام مقامه فى التصرف فى نفسه ايضا للعجز فيكون التعليل بالصغر فى ولاية الانكاح تعليلا بوصف مؤثر ومن شرط العرض على الاصول لثبوت عدالة الوصف قال ان الوصف بعد صلاحه للحكم يحتمل انيكون منتقضا فلم يكن بد من العرض على الاصول فاذا سلم عن النقوض والمعارضات يثبت عـدالته وذلك لان الاصـول شهداء الله تعالى على احـكامه كما كان الرسول صلى الله عليه وسلم فى حال حيوته فيكون العرض على الاصول وامتنـاع الاصـول عـن رده بمنزلـة العرض على الرسـول صلى الله عليه وسلم فى حال حيوته وسكوته عن الـرد (ووجه قول العامة ان طرق معرفة ما لايحس الاستدلال بالاثر واثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو معقول يمكن معرفته بان يظهر الاثر فى محل مجمع عليه فوجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف (قوله وجعل الفرع نظيرا له بوجوده فيه) احترازعن العلة القاصرة فانها لايعتبر بها التعليل عندنا لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص وفايدة التعليل الاعتبار والتعدى الى الغير ويجوز عند الشافعى ره فانه جعل علة الربوا فى الذهب والفضة الثمنية فهى مقتصرة عليهما غير متعدية عنهما وفايدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ثم الشيخ الوالد سلمه الله ذكر مسئلة الاستحسان فى هذا المقام نقلا عن المحقق ابى النصر القورصوى وفصل كلامه بعده طويناه على غره مخافة الاطناب

وقال بعض اصحاب الشافعى ره عدالة الوصف يثبت بكونه مخيلا اى موقعا فى القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاحالة على الاصول بطريق الاحتياط وقال بعضهم بل العدالة يثبت بالعرض فان لم يرده اصل مناقض ولا معارض صار معدلا تمسكوا فى ذلك بان الاثر من الوصف لا يحس ليعلم بالحس ولا يوجبه العقل ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتـدى اليـه فعنـد عدم النص والاجماع يصار الى شهادة القلب التى هى المعتبرة عند انقطاع الادلة كالتحرى جعل حجة فى باب القبلة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبى صلى الله عليه وسلم لوابصه بن معبد رضى الله عنه ضع يدك على صدرك واستفت قلبك فما حك فى صدرك فدعه وان افتاك الناس به فثبت ان العدالة يحصل بالاحالة سابق الاصول

فصـــل هذا فصل بين مباحث القياس وبين مباحث القائس وانما عقب باب القياس بهذا اذ القياس لابد له من قائس فقال (وشرط الاجتهاد) وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته عند الاصوليين وهى عندهم بذل المجهود فى استخراج الاحكام من الادلة الشرعية (ان يحوى) اى يحيط (علم الكتاب بمعانيه) اى مع معانيه لغة وشرعا (ووجوهه) التى مر ذكرها من الخاص والعام وغيرهما ولايشترط ضبطها بل يكفى انيكون عالما بموقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد بعلم الكتاب مايتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية وقيل اقل من ستمائة آية (وان) يحوى (علم السنة بطرقها) السابقة والمراد ايضا مايتعلق به الاحكام وهى زايدة على الف على مابين فى كشف الاسرار (وان) يحوى (وجـوه القياس) اى يحوى (مع شرايطه)

(قوله وانما عقب) آه لان بحث الاصولى عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق

ذلك

ذلك هو الاجتهاد فناسب ان يتم مباحث الادلة ببيان الاجتهاد (قال وشرط الاجتهاد) وهو في اللغة بذل الجهد اى الطاقة فى امر من الامور (وقيل تحمل الجهد اى المشقة ولا يستعمل الا مافيه كلفة يقال اجتهد فى حمل الرحى ولا يقال اجتهد فى حمل الخردلة (قوله بذل المجهود آه) اى بذل الفقيه وسعه بان يكون مستغرقا فى تحصيل ظن بحكم شرعى (ومعنى استغراق الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحث من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استغراق غير الفقيه وسعه فى معرفة حكم شرعى وخرج بذل الفقيه وسعه فى معرفة حكم شرعى قطعى مثل الاركان الاربعة من الصلوة والزكوة والحج وغيرها من الضروريات الدينية لان مبنى الاجتهاد على النظرية وهو يستلزم الظنية اوفى معرفة حكم غير شرعى والمراد من الفقيه من اتقن بمباديه بحيث يقدر على استخراجه من القوة الى الفعل لا المجتهد بالفعل ولا من يحفظ الفروع الفقهية على ماشاع لان بذل سعيه فيه ليس باجتهاد (قوله ان يحوى) اى يحيط سواء كان حافظا عن ظهر القلب اولا (قوله اى مع معانيه) فالباء بمعنى مع او متلبسا بمعانيه فللملابسة (قوله لغة وشرعا) اما لغة فبان يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة اى الطبع واما شرعا فبان يعرف المعانى المؤثرة فى الاحكام مثلا يعرف فى قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغايط ان المراد بالغايط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة من بدن الانسان الحى والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا العلم عن ظهر القلب وبعضهم شرطه لان الحافظ اضبط لمعانيه (قوله ووجوهه) الذى مر ذكرها من وجوه النظم ووجوه البيان ووجوه الاستعمال ووجوه الوقوف على المراد بمقابلا نها او اقسامها (قوله ضبطها) اى ضبط الوجوه بحيث يقدر على تقرير كل الاقسام من غير رجوع الى الكتب والدفاتير (قوله علم السنة بطرقها السابقة) بان يعرف متن الحديث اى لفظه الدال على المعنى لغة وشريعة وسنده وهو طريق وصوله الينا من تواتر اوشهرة او آحاد وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها ثم هذه شرط للاجتهاد مطلقا وهو المستقل بالمذهب واما المجتهد المقيد فيكفى الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها (قوله والمراد ما يتعلق به الاحكام) دون ما يتعلق به المواعظ واحكام الاخرة ولا يلزم حفظها ايض بل يكفيه ان يكون عنده اصل صحيح يجمع احاديث الاحكام كالصحيحين وغيرهما (قوله ووجوه القياس) اى بشرايطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح (وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لابد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالف فى اجتهاده فلعل المصنف تركه اعتمادا على ظهور بطلان مخالفة الاجماع فالحاصل ان المجتهد

(ثم قيل ان الاجتهاد ثلثة اقسام فرض عين وفرض كفاية وندب اما الاول فاجتهاد المجتهد فى حق نفسه لما نزل به لان المجتهد لا يجوز ان يقلد غيره واجتهاده لغيره اذا تعين عليه الحكم فيه بان ضاق وقت الحاجة اولم يوجد مجتهد آخر الثانى الاجتهاد عند ما نزلت حادثة واستفتى احد العلماء فان الجواب فرض على جميعهم وخص بفرضه من خص بالسؤال فان اجاب سقط الفرض عن جميعها وان امسكوا مع ظهور الجواب لهم اثموا وان امسكوا مع التباسه عليهم عذروا ولكن لا يسقط عنهم الطلب والثالث الاجتهاد قبل نزول الحادثة او ان تستفتيه سائل قبل نزولها كذا فى شرح الاصول صدق الاصول

(مقال فى التلويح ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدم الا ان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريقة اليه فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرايط انما هى فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع الاحكام واما المجتهد فى حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الغزالى انتهى صدق الاصول

من له حظ وافر من علم الاصول (واما عدالة المجتهد فيشترط لقبول قوله لان قبول قول الفاسق اثم فى الديانات مطلقا قال بحر العلوم ولابد انيكون قصده معرفة الاحكام وتعليمها لا التعصب والشهرة والرياء والسمعة وان يكون ورعا خائفا منه تعالى وقت الاجتهاد فانه يبين . الشرع وايده قوله بقول الشيخ الاكبر

(وحكمه الاصابة بغالب الرأى) حتى قلنا ان المجتهد يخطىء ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب وهو قول الاشعرى والقاضى ابى بكر والغزالى والحاصل ان الحق فى موضع الخلاف واحد عندنا وعندهم متعدد وهذا الخلاف فى الشرعيات لا فى العقليات الا على قول بعضهم ثم اعلم ان المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض وهو اختيار الشيخ ابى منصور (والمختار انه مصيب ابتداء اى فى نفس اجتهاده بمعنى انيكون فعله فعلا شرعيا فيكون مأجورا ومخطىء انتهاء اى فى اصابة المطلوب

(قوله وحكمه) اى الاثر المترتب على الاجتهاد (قوله الاصابة) اى اصابة الحق اى الحكم الشرعى بجعل اللام عوضا عن المضاف اليه (قوله بغالب الراى) اى الظن الغالب بحيث يبقى فيه احتمال الجانب المخالف وهذا الحكم باعتبار الغالب فان الاجتهاد قد يفيد القطع ايضا كما مر واما وجوب العمل بالاجتهاد فبطريق القطع وسيجىء بيانه (قوله حتى قلنا ان المجتهد آه) بناء على ان الحق فى موضع الخلاف واحد فى علم الله عند اهل السنة والجماعة يعنى ان الله تعالى فى كل مسئلة اختلف فيها المجتهدون حكما معينا فمن اصابه اصاب ومن اخطاء اخطاء ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة بمعنى ان كلهم مصيب فى العمل لا فى الواقع وعليه حمل ما نقل عن ابيحنيفة ره ان كل مجتهد مصيب لا على ما زعمت المعتزلة (قوله واحد عندنا وعندهم متعدد) مرادهم ان الحكم فى حق كل مجتهد فى كل مسئلة ما اصاب اليه رأيه وليس لله تعالى فيها حكم معين قبل الاجتهاد بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد فصار الحق متعددا ويسمون هؤلاء المصوبة واحتجوا بان المجتهدين كلفوا اصابة الحق بالنظر الى وسعهم لانهم كلفوا بالفتوى بغالب الرأى بقوله فاعتبروا وليس بعد الحق الا الضلال والشرع منزه عن التكليف به ولا يتحقق ذلك الا بجعل الحق متعددا فوجب القول بتعدده تحقيقا لشرط التكليف كاستقبال القبلة لانه عند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة حتى ان المتحرين اذا صلوا الى اربع جهات جازت صلوتهم وجاز تعدد الحقوق فى اناس مختلفين (ولنا ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اخطأ فله اجر واحد ففيه دليل على ان فى الاجتهاد صوابا وخطاء (والدليل المعتمد عليه اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطاء فى الاجتهاد كثيرا وشاع ولم ينكر بعضهم على بعض فى الخطيئة فكان ذلك اجماعا منهم على ان الحق من اقاويلهم ليس

(وقال بعضهم انه لم يكن فى الحادثة حكم متعين وقد وجد فيه ما لو حكم الله فيها بحكم لما حكم الا به وهو القول بالاشبه وهو المراد من قوله بل واحد من الجملة احق وفسره الغزالى بان لله تعالى فيها حكما متعينا عندهم اليه يتوجه الطلب ولكن لم يكلف المجتهد اصابته فلهذا كان مصيبا وان اخطاء صدق الاصول

الاواحدا (والجواب عن حجتهم ان المجتهدين ما كلفوا باصابة ما عندالله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين فى الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم مصيب فى الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء (ولانسلم ان الحق فى امر القبلة متعدد كيف ولوتعدد لمافسد صلوة مخالف الامام عالما حاله ولو كان الكل صوابا لصح صلوته لاصابتهما جميعا فى جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد صلوته يدل على حقية مذهبنا (قوله لا فى العقليات) التى من اصول الدين فالحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وعدمه وجواز روية الصانع وعدمها فالمخطىء فيها مخطىء ابتداء وانتهاء (قوله الاعلى قول بعضهم) اى المعتزلة وهو ابو الحسن العنبرى فان عنده كل مجتهد مصيب فى العقليات ايضا اى التى لا يلزم منها الكفر كمسئلة خلق القرآن واراد به نفى الاثم والخروج عن عهدة التكليف لان اجتهاده مطابق للحق ومال الاشعرية الى هذا المذهب كذا فى نسمات الاسحار (قوله ثم اعلم الخ) قد اختلف اهل المقالة الصحيحة الذين قالوا ان الله تعالى حكما متعينا فى الحادثة فقال بعضهم ان المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا فى ابتداء اجتهاده اى بالنظر الى الدليل وفى انتهائه اى بالنظر الى الحكم بان لا يوافق حكمه على ما هو الصواب عند الله تعالى (وقال بعضهم بل هو مصيب فى ابتداء اجتهاده لكنه مخطىء بالنظر الى الحكم هذا هو المختار عند الشيخ فخر الاسلام البزدوى وحمل عليه ما قال ابو حنيفة ره ان كل مجتهد مصيب لانه لما كان الحق عنده واحدا لا يمكن ان يحمل على الاصابة بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا بشرايطه (وفى تفسير المخطىء والمصيب اقوال ذكرها صاحب الاقمار مع ما لها وما عليها ان شئت فارجع اليه

(واما عدم اعادة المخطىء صلوته لانه لم يكلف اصابة الكعبة يقينا بل كلف طلبه على رجاء الاصابة لان الكعبة غير مقصودة لعينها وانما المقصود وجه الله تعالى قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله واستقبال القبلة ابتلاء فاذا حصل الابتلاء فى قلبه من رجاء اصابة وحصل المقصود وهو طلب وجه الله سقطت حقيقته على ان جواز الصلوة وفسادها من صفات العمل يقال عمل جائز وعمل فاسد ونحن نسلم لكم ان المجتهد مصيب فى حق العمل فكان دليلكم دالا على اصابة كل مجتهد فى حق العمل ولا نزاع فى ذلك وانما النزاع فى اصابة الحق حقيقة والمسئلة لا تدل على ذلك صدق الاصول ٤. والمخطىء فيها كافر ان خالف على الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس على اختلاف فى شرايطه من بلوغ الدعوة عند الاشعرية ومضى مدة التأمل والتميز عند اكثر الماتريدية وان لم يكن نافيا لملة الاسلام كخلق القرآن ونفى الروية وامثال ذلك فاثم لا كافر صدق الاصول

(فصل الاحكام المشروعة) من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها (التى تثبت بهذه الحجج) السابقة ذكرها من الكتاب والسنة والاجماع اربعة اقسام (وهى حقوق الله تعالى خالصة) قوله خالصة حال من الحقوق ويحتمل كونه تميزا على الضعف والمراد من حقوق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام كحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لان الله يتعالى من ان ينتفع بشىء ومن كون الزنا حق الله تعالى خالصة انه لا يباح باباحة المرأة والزوج (و) الثانى (حقوق العباد خالصة) وهى ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة مالكه بخلاف الاول (و) الثالث (ما اجتمعا فيه) اى حق الله وحق العباد فى ذلك الشىء (وحق الله غالب) كحد القذف فان فيه حق الله تعالى لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا بعار الزنا عن المقذوف وحق الله تعالى فيه غالب حتى لا يجرى فيه ارث واسقاط بالعفو (و) الرابع (ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب)

كالقصاص فان فيه حق الله تعالى وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد بوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال صلحا والعفو

(قوله فصل فى بيان الاسباب والعلل والشروط (قوله السابقة ذكرها) على باب القياس قيد به لان هذه الاشياء لايجوز اثباتها بالقياس لان التعليل لايصح الابعد معرفة الاحكام وما تتعلق به الاحكام لان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم ولايتحقق ذلك الابعد معرفة هذه الاشياء (قوله حقوق الله) جمع حق وهو بمعنى الموجود من كل وجه ولا ريب فى وجوده ومنه السحر حق والعين حق (قوله حال من الحقوق) باعتبار كونه فاعلا معنى ومعنى الكلام عد حقوق الله قسما واحدا حال كونها خالصة اى غير متعلق به حق عبد واحد بحيث يرجع نفعه اليه فقط (قوله تميز على الضعف) لعل وجهه ان هذا تميز من مفرد غير مقدار والاكثر فيها الخفض مثل خاتم حديد ويحتمل انيكون من ضعف شمول التعريف لان الابهام المذكور فى التعريف يلزم انيكون فى الذات بحسب اصل الوضع لابحسب الاستعمال والحقوق فى اصل الوضع بمعنى الثبوت اى ماحصل به وكونه مما يكون عاما اوخاصا من اوصافه المختلفة عند الاستعمال فلم يكن رافعا للابهام عن الذات بل كونه مبنيا للحال اليق واولى (قوله النفع العام) من تزكية النفس الانسانية وكمال الحيوة الاخروية فلايختص باحد دون احد كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة والعبادات كلها كذلك فان شرعيتها عامة لكل من يأتى بها من اهل العالم الصالح للخطاب (قوله وهو سلامة انسابهم) وصيانة الفراش وارتفاع السيف من بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة (قوله يتعالى ان ينتفع بشىء) فلايجوز انيكون حقا له بهذا الوجه ولابجهة التخليق لان الكل سواء فى ذلك فانه تعالى خالق كل شىء (قوله كحرمة مال الغير) فانها حق العبد لتعلق صيانة ماله بها ومن جملة حقوق العباد الخالصة ضمان الدية وبدل المتلفات والمغصوب وملك البيع والثمن وامثالها (قوله كحد القذف اى جلد الساب العفيفة بالزنا اذا لم يثبت باربعة شهداء بشرايطه المذكورة فى الفقه ثمانين جلدة وعدم شهادته ابدا (قوله زاجرا لاخلاء العالم عن الفساد ولذا سمى حدا (فلما تعارض الحقان غلب حق الله تعالى لان المقصود الاصلى من اقامته اخلاء العالم عن الفساد وماللعبد يكون داخلا فيه (اونقول ان حرمة الزنا خالص حقه تعالى كذلك حرمة اظهار الزنا خالص حقه تعالى وفيه هتك حرمة المقذوف ولله ايضا حق فى حرمة هتك عرض المسلمين فدل على غلبة حق الله تعالى (قوله حتى لايجرى فيه ارث) بان مات المقذوف ويدعى ورثته فليس لهم اجراء الحد لان الارث خلافة والخلافة لايجرى فى حق الله ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لوقذف جماعة فى كلمة واحدة اوفى كلمات

واعترض عليه ان حرمة مال الغير فى احتياج العالم اليها فى سلامة الانسان وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الناس كحرمة الزنا فى ذلك بل اشد لان الاحتياج الى المال مرجعه بقاء نفس الانسان بالاقتيات ودفع الحر والبرد والاحتياج الى النوع مرجعه بقاء النوع والتشاجر على بقاء الشخص اكثر واقوى منه على بقاء النوع لامحالة فجعل احدهما حق الله تعالى والاخر حق العبد تحكم (اجيب عنه انا لانسلم ان حرمة مال الغير كحرمة الزنا لحرام لعينه وضعا وشرعا وهو من الكبائر كقتل النفس ولهذا لايحل فى دين من الاديان وحرمة مال الغير لغيره ولانسلم ان بقاء النفس اقوى من بقاء النوع بل الاصل اقوى من الفرع صدق الاصول

متفرقة لايقام عليه الاحد واحد (وعند الشافعى رح هو حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولايجرى التداخل (قوله ويجرى فيه الارث) اى اذا لم يستوفه الولى استوفاه وارثه

(وهذه الحقوق) الاربعة (تنقسم الى اصل وخلف) فالقسم الاول (كالايمان اصله التصديق والاقرار) كماهو مذهب الفقهاء (ثم صار الاقرار اصلا مستقلا فى حق نفسه وخلفا عن التصديق) اى عن الايمان الذى هو التصديق والاقرار (فى احكام الدنيا) بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما فى المكره على الاسلام فان اقراره قام مقام التصديق والاقرار وان عدم التصديق فيه وهذا كما صار اداء احد الابوين خلفا عن اداء الصغير حتى يجعل مسلما باسلام احدهما لعجزه عن الاداء

(قال وهذه الحقوق آه) والاصوليون قسموا حقوق الله ثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات كاملة وقاصرة وحقوق دائرة بينهما وعبادات فيها مؤنة ومؤنة فيها معنى العبادات ومؤنة فيها معنى العقوبة ثم قسموا حقوق الله ثانيا الى اصل وخلف (قوله اصله التصديق والاقرار) يعنى ان الاقرار فيه جهتين جهة الاصلية وجهة الخلفية فباعتبار الاول يكون ركنا من الايمان حتى لولم يقر فى عمره مرة اوعند الحاجة الى الاداء من غير عذر واكراه لايكون مؤمنا وقد مر بيانه مرارا (قوله اى من الايمان الخ) يعنى ان خلفية الاقرار لايكون للتصديق فقط لان الايمان لما كان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار يلزم خلفية الاقرار عن مجموعهما ايضا من حيث كونهما ايمانا وتعبير المصنف رح بالتصديق لكونه ركنا اعظم منه (قوله كالمكره على الاسلام) يعنى ان اهل الاسلام اذا اكرهوا ذميا اوحربيا الى الايمان واقر بمايصح به الايمان حكمنا باسلامه ويترتب عليه احكام الاسلام جميعا حتى لو رجع عند زوال الاكراه يصير مرتدا ويجرى عليه حكم الارتداد (قوله خلفا عن اداء الصغير) اى بسبب التصديق والاقرار من احد الابوين يثبت الايمان فى حق الولد الصغير على انه خلف عن التصديق والاقرار منه بعجزه عن ذلك وقصور عقله وكذلك صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين فى اثبات الاسلام فى صبى ادخلنا دارنا بالسبى وهو المشهور لكن التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبى نفسه كابن الميت خلف عنه فى الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لاعن ابيه لئلا يكون للخلف خلف فيكون الشىء خلفا واصلا

فيجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجري عليه احكام الميراث فيرث من مورثه المؤمن لامن مورثه الكافر ويصلى عليه اذامات ذلك الصبى ويدفن فى مقابر المسلمين (وقيد فخر الاسلام خلفية الابوين بان لايؤدى الصغير بنفسه ولايعتبر اداء الابوين مع اداء الصغير بنفسه بل يكون ايمان الصغير صحيحا فلا يعتبر الخلفية بخلاف المجنون فان ادائه بنفسه لايخرجه عن التبعية لصدوره لاعن عقله والمعتوه كالصبى لانه ناقص العقل
صدق الاصول

(و) القسم (الثانى) اى الخلف (ما يتعلق به الاحكام المشروعة وهو اربعة) الاول (منه سبب وهو اقسام) الاول (منه سبب حقيقى وهو مايكون طريقا الى الحكم) احترز بهذا عن العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم وانما هى دالة على طريق الحكم (من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب ولايعقل فيه معانى العلل) اى لايكون له تأثير فى وجود الحكم اصلا

لابــواسطة ولابغير واسطة فخــرج بــه السبب الــذى له شبهة العلة والسبب الذى فيه معــنى العــلــة

(قال القسم الثانى اى الخلف) والظاهر المتبادر من عبارة المص ره انيكون المراد من هذا القسم الثانى الاحـكام التى تكون خلفا عن الاصل ولكن قـوله ما يتعلق به الاحـكام المشروعة وجعله منقسمة الى السبب والعلة وغيرها يأبى عنه لان قسم الخلف هو من الاحكام وجعل المص ره مثاله الاقرار والشارح اسلام الابوين وكون اهل الدار مسلما ويكون ايضا مخالفا للمنتخب منه لانه كما بينا فى اول الفصل قسم جملة ماثبت بالحجج على شيئين الاحكام المشروعة ومايتعلق به الاحكام وقسم الاحـكام المشروعة الى اصل وخلف وبين ابحاث كل منهما ثم قسم مايتعلق به الاحكام الى اربعة فينبغى انيكون مراد المص ره فى هذا الموضع من القسم الثانى مايقابل الاحكام المشروعة لكنه لم يعنون الاحكام المشروعة بالقسم الاول ولم يصرح تقسيم ماثبت بالحجج اليهما اما اعتمادا على ذهن المخاطبين بعد فهم الاقسام انه ليست من جملة الاحكام بل مما يتعلق به الاحكام واما اكتفاء بالتقسيم الذى حصل فى المنتخب عنه وهذه الشبهة قد عرضوا بعض الافاضل من شركائنا على الاستاذ المعظم محمد كريم بن محمد رحيم الغزانى رحمه الله بعد رجوعه الى داره مع تحريرات عديدة يتعلق بمواضع شتى وقال فيها نظن ان كلام المص ره مدخول وتفسير الشارح خطاء والاستاد روح الله روحه الشريف قرأ على الفقير تحريراته فى آوان التحصيل عنده بعبارته ثم دفعنى بها واشار الى بالمطالعة وتحرير الجواب فى مقابلتها ونحن بحمد الله تعالى قد وفقت بالجواب فى كثير منها وقلت فى ذلك الموضع ان الامر فى الظاهر كذلك ولكنه يمكن ان يـراد من القسم الثانى فى عبارة المص ره مايقابل الاحكام المشروعة بقرينة كون الاقسام مماليس من اقسام حكم المشروعات وبعد برهة من الزمان قد وقع على يدى كتاب المنار مع شرحه نوار الانوار ووجدت عبارة صاحب المنار صريحا فيما ظننا اولا وتفكرت فى التطبيق بين كلاميهما ووقع فى خلدى انه يحتمل انيكون مراد المص ره من القسم الثانى الخــلف لكون ثبوت الخلفية فى كثير من الاحكام لان من الاسباب مايقوم مقام المسبب ومن العلل مايضاف اليها الحكم ومن الشرايط ما يكون مفضيا ومايكون طريقا اليه فيصح ان يجرى بمنزلة الحكم الاصلى فى اعتبار الشرع ويكون خلفا عن الحكم بهذا الاعتبار ولعله لهذا ادخل قسم الخلف فيما يتعلق به الاحكام والله اعلم بالصواب هذا ما فى صدق الاصول اوردت بحروفه (قوله وهو اربعة) اى ما يتعلق به الاحكام اربعة العلل والاسباب والشروط والعلامات فان الحكم يتعلق بالعلة تعلق الوجوب وبالشروط تعلق الوجــود وبالسبب تعلق الافضاء وبالعلامة تعلق المعرفة فتحقق الاحكام يتعلق بالكل (وقد قال الوافى وجه الحصر ان مايتعلق به الاحكام لايخلو من انيكون مؤثرا فى اثبات الحكم اولا و الاول هو العلة والثانى اما انيكون الحكم يوجد عنده

اولا

اولا والاول هو الشرط والثانى اما انيكون علما على وجود الحكم اولا والاول هو العلامة والثانى هو السبب (قوله الاول منها سبب) وهو فى اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب الى السماء وبمعنى الباب نحو اسباب السموات والكل مشترك فى الايصال (وفى الاصطلاح فما ذكره المص وقد يطلق على كل وصف ظاهر منضبط دل السمع على كونه معرفا لحكم شرعى وهذا اعم لتناوله كل مايدل عليه الحكم من العلل وغيرها فما سيذكر من اسباب الشرايع حقيقة بالثانى لا الاول لان كلها او بعضها علة كما للعقوبات (قوله وهو اقسام) قيل مورد القسمة المعنى الاول الذى ذكرناه انفا وليس اذ لايتناول غير القسم الاول وقيل المعنى الثانى وليس ايضا لتناوله العلل والامارات والصحيح ان المورد مايطلق عليه اسم السبب كتقسيم المشترك فلا يلتزم معنى مشترك بينها وكذا فى العلة والشرط ولذا اجاز عد المجازى منها واشتراك بعض الاقسام بين الثلثة او الاثنين لاشتراك الاطلاق (قوله مايكون طريقا الى الحكم آه) حاصله انه طريق الحكم اى مفض اليه بلا انضياف وجوب ووجود اليه اى وضعا وبلا تعقل التأثر بوجه ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لاتضاف الى السبب اى لاتكون مستفادة منه مثل دلالة الانسان سارقا على مال انسان آخر ليسرقه او على نفسه ليقتله ففعل لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذى باشر اليه المدلول باختياره فلا يمكن اضافته الى السبب وعلى هذا فينبغى ان لايضمن من سعى الى سلطان ظالم فى حق احد بغير حق حتى غرمه مالا لانه صاحب سبب محض لكن افتى المتأخرون بضمانه استحسانا لفساد الزمان بالسعى الباطل وكثرة السعادة فيه (قوله وجود) المراد منه صحة قولنا وجد عنده ولايكون له تأثير احترازعن الشرط اذ وجود الحكم عنده (قوله ولا وجوب) المراد منه صحة قولنا وجد فوجد اى لزوم المعلول العلة لزوما عقليا صح الترتبه بالفاء احترز به عن العلة لان الحكم يضاف اليها لا الى السبب ولوكان مضافا اليه لكان علة العلة لا سببا حقيقيا كسوق الدابة وقودها وهذا قسم آخر من السبب غير السبب الحقيقى يسمى السبب فى معنى العلة واما السبب الذى له شبهة العلة وهو السبب المجازى الثانى من اقسام السبب (قوله لا بواسطة) كما فى علة العلة وهى ايضا تسمى سببا لكونه مؤثرا بواسطة العلة (قوله بغير واسطة) اذ لوكان مؤثرا بغير واسطة فهى العلة فيكون الحكم مضافا اليها

(اعترض على هذا الاصل وهو ان السبب المحض لايضاف اليه الحكم ودلالة المحرم على الصيد سبب محض لانها تخلل بينها وبين المقصود فعل فاعل مختار ومع هذا يوجب الضمان وان المودع اذا دل على سرقة مال الوديعة يضمن مع انه سبب محض اجاب فخر الاسلام عن الاول بانا لانسلم ان الدال سبب محض بل هى فى ازالة امن الصيد مباشرة والمباشرة توجب الضمان (وعن الثانى ان الضمان عليه ليس باعتبار الدلالة بل باعتبار انه باشر جناية على ما التزمه من الحفظ بالتضييع فصار ضامنا بالمباشرة لا بفعل المدلول (ورد بان الاجنبى ايضا التزم بالاسلام ان لايدل السارق على مال آخر وقد ترك ما التزم فيضمن (واجيب بان الالتزام بعقد الاسلام انما هو مع الله وقع ضمنا وموجب ذلك الاثم ونحن نقول به وفى الوديعة والاحرام وقع التزام الامن والحفظ قصدا والدلالة تنافيهما وامثلته كثيرة فى المطولات صدق الاصول

(و) الثانى من اقسام السبب سبب مجازى (كاليمين بالله تعالى ونحوها) مثل اليمين بالطلاق والعتاق انما سميت اليمين بالله تعالى او بالطلاق او بالعتاق سببا مجازيا لانها انما شرعت للبر سواء كان بالله تعالى او بغيره والبر قط لايكون طريقا الى الكفارة فى اليمين بالله تعالى ولا الى الجزاء فى اليمين بغير الله تعالى اذ البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث

لايجب الكفارة ولاينزل الجزاء لان المانع عن الشيء لايكون سببا لثبوته وطريقا اليه ولكنها لما احتملت ان تفضى الى الحكم عند زوال المانع سميت سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤل كما سمى الحى ميتا بهذا الاعتبار فى قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وهذا عندنا وعند الشافعى ره جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا وهو بمعنى العلة فليطلب وجهه وجوابه فى المطولات اعلم ان المعلق الذى سميناه سببا مجازيا له شبهة الحقيقة اى شبهة علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر ره هو خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا ولايبطله عنده

(قوله مجازى كاليمين) خص به وان كان السبب مع التأثير مجازا ايض لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى منه بالزيادة المكملة عليها (قوله انما اليمين سمين بالله تعالى آه) يعنى سمى اليمين بالله مثل الحنث سببا للكفارة وسمى المعلق بالشرط فى اليمين سببا للجزاء بطريق المجاز لاان اليمين او المعلق سبب حقيقة لان ادنى درجة السبب ان يكون طريقا الى الحكم واليمين ينعقد للبر اذ هو موجبها الاصلى سواء كانت بالله اوبغيره والبر لايكون طريقا الح (قوله باعتبار مايؤل اليه) اى باعتبار مايترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه فى الجملة فليست اسبابا حقيقة اذ ربما لاتفضى اليه لاشتمالها على المانع من تحقق معناها وهو الشرط المعلقة عليه لان الغرض من تعليقها عليه منع نفسه منها فاذا لم يكونا سببين فى الحال لم تجز التكفير بعد اليمين قبل الحنث لانه اداء قبل وجود السبب (وجاز التعليق بالملك فى الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى المحل عند التعليق (قوله سببا بمعنى العلل) لانها الموجبات على التقادير لاعلل لتأخر الحكم اليها فاستدعت المحل فلم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لعدمه والسبب لاينعقد فى غير محله والمرأة الاجنبية والعبد الذى ليس فى ملكه ليسا بمحلين للطلاق والعتاق ولابد للعلة من المحل وجاز التكفير بالمال قبل الحنث عنده لوجوده (قوله له شبهة الحقيقة) باعتبار ان التعليق يمين واليمين شرعت لتأكيد البر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق فى اليمين بهما على معنى انه لوفات البر يلزمه الجزاء ليكون وجوب الجزاء مانعا من تفويت البر فيكون واجب الرعاية واذا صار مضمونا بالجزاء صار للجزاء شبهة الثبوت فى الحال اى قبل فوات البر فكان اليمين بالطلاق والعتاق سببا حقيقيا له (قوله وعند زفر ره) اى عنده مجاز محض لانه لابد للسبب من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية فنذ هبنا بين الافراط والتفريط (قوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا) فيما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم طلقها ثلاثا قبل ان تدخل الدار فعادت اليه بعد التحلل ثم وجد الشرط لم يقع شيء عندنا لما مر من ان التعليق يمين وموجبه

البر

البر فيكون هو المقصود شرعا فلابد من انيكون مضمونا بالجزاء واذا صار مضمونا بالجزاء صار للجزاء شبهة الثبوت وثبوت الجزاء حقيقة لايستغنى عن المحل حتى يبطل بفواته فكذا شبهته لايستغنى عن المحل وقد فات المحل بتنجيز الثلاث فبطل التعليق ضرورة (قوله ولايبطله عنده) اى يقع عنده لانه لما نفى شبهة العلة الحقيقية لم يحتج الى ابقاء المحل بناء على ان المعلق بالشرط قد حال التعليق بينه وبين محله فاوجب قطع السبب فيه بالكلية فلم يحتج الى المحل واحتمال صيرورته سببا فى الزمان الآتى لايوجب اشتراط المحل فى الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قايم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو وفى الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فتبقى ببقائها فلايبطل التعليق بتنجيز الثلاث

(و) الثالث من اقسام الاسباب المشار اليه بقوله (الايجاب المضاف) كقوله انت طالق (غدا فسبب للحال) الا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة (وهو) من اقسام (العلل على) مايجيء اقسامها (وجه الحصر فى الاسباب على ما قاله ابن الملك ان المفضى الى الحكم اما انيكون فى الحال او فى المئال والثانى هو السبب المجازى والاول اما انيكون له تأثير او لا فالاول السبب الذى فى معنى العلة والثانى السبب الحقيقى (و) الثانى من القسم الثانى المتعلق به الاحكام (العلة) وهى فى الشرع (عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم) اى ثبوته احترز به عن الشرط (ابتداء) اى بلا واسطة فخرج به السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات ويشتمل التعريف على العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة فى القياسات

(قوله فسبب للحال) ولهذا لو قال لله على ان اتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق به قبل مجيئه صح عن النذور لانعقاد السبب وهذا القول مقابل للايجاب المعلق يعنى ان الايجاب المعلق بالشرط يكون سببا فى حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت سبب للحال (قوله الا ان حكمه تاخر الخ) ولامانع عن كونه سببا وهو التعليق والاضافة لاتخرجه عن السببية يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لاتخرج شهود الشهر من انيكون سببا فى حقه مثله فى حق المقيم حتى صح الاداء منه (قوله من اقسام العلل) عدوه سببا لاضافة الحكم الى الزمان فيتأخر الحكم عن السبب ولو كان علة حقيقة لما تاخر الحكم عن علته (قوله العلة) هى لغة المغير او مأخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة او المؤثر فى امر من الامور سواء كان المؤثر ذاتا او صفة وسواء اثر فى الفعل او الترك كذا فى الكشف ووجه تسمية العلة الشرعية بالعلة على الاول لما فيه من تغيير حال المنصوص عليه من الخصوص الى العموم وعلى الثانى لما ان الحكم يتكرر بتكررها فهى

(والحاصل ان الشبهة تجرى مجرى الحقيقة عندهم فى طلب المحل فى اكثر المواضع احتياطا كالمغصوب فان الاصل فيه الرد اى رد العين ثم صار الى الضمان بعد الهلاك ولكن مع وجود المغصوب لم ينتقل الى الضمان ومع ذلك فيه شبهة ايجاب القيمة مع وجود العين المغصوب ولذلك صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن للقيمة ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الاحكام لان الابراء عن العين لا يصح والرهن والكفالة لايصحان الا بالدين القايم فى الحال (وزفر قاس المسئلة على ما اذا علق طلاقها لمطلقة الثلاث او الاجنبية بالملك بان قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يبقى انتهاء فى المتنازع فيه اولى بان يقع الطلاق حينئذ لان البقاء اسهل من الابتداء (واجابوا عنه بالفرق بينهما ان الشرط ههنا اعنى فى صورة التعليق بالملك هو التملك بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه لا يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اى لا يتحقق شبهة ثبوت الجزاء قبل شبهة ثبوت العلة فلذلك يقتضى المحل واما فيما نحن فيه فللجزاء شبهة الثبوت عند التعليق فيقتضى التعليق دوام المحل لكونه سببا فاذا انجز الثلث فقد انتفى المحل فبطل التعليق صدق الاصول

ولكن ايجابه لما كان غيبا عن العباد لعجزهم عن دركه شرع العلل ونسب الوجوب اليها فصارت موجبة في حق العباد واضيف ثبوت الحكم اليها بجعل صاحب الشرع اياها كذلك واما في حق صاحب الشرع هي اعلام خالصة للحكم مثل افعال العباد من الطاعات والمعاصي فانها ليست بموجبة للثواب والعقاب بذواتها لان العبد بعمله لا يستحق على مولاه شيئا الا ان الله تعالى بفضله جعلها موجبة للثواب قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون الخ صدق الاصول

كالعلل في اقتضاء التكرار وعلى الثالث ظاهر (قوله اى ثبوته) فسر به لان المتبادر من الوجوب عدم جواز تخلف الحكم بذاتها مع انهم قالوا ان علل الشرع غير موجبة بذاتها وانما الموجب للحكم هو الله تعالى (قوله احترز به عن الشرط) فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه (قوله السبب والعلامة وعلة العلة) فانها لا يضاف اليها وجوب الحكم بلا واسطة وان كان في بعضها كعلة العلة اضافة وجوب الحكم لكنه بواسطة (قوله والتعليقات) لان الحكم يثبت فيها بطريق الانقلاب لا ابتداء لان المراد بالوجوب ابتداء ان يثبت بلا واسطة (قوله كالبيع والنكاح) فان البيع جعله الشارع علة للملك والنكاح علة لملك المتعة وكالقتل للقصاص والاوقات للعبادات (قوله كالعلة المؤثرة في القياسات) فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما تقرر في محله

(وهو) اى مايضاف اليه وجود الحكم (اقسام) سبعة لان العلة الشرعية لا يتم الا باوصاف ثلاثة احدها ان يكون العلة اسما موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة (والثانى انيكون علة معنى بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم (وثالثها ان تكون علة حكما بان يكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها تنقسم الى سبعة لانه ان لم يوجد الاضافة والتأثير والترتيب لا يوجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلاثة اقسام كما اذا كانت العلة اسما اى صورة فقط لا معنى وحكما او كانت معنى فقط لا اخويه او كانت حكما فقط مثال الاول كالايجاب المعلق بالشرط ومثال الثانى كاحد وصفى العلة التى هى ذات وصفين مثاله ربوا النسيئة باحد الوصفين القدر والجنس ومثال الثالث كالشرط الذى سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر (وان وجد الاجتماع منها بين الاثنين فثلثة اقسام اخر العلة اسما ومعنى لا حكما والعلة اسما وحكما لا معنى والعلة معنى وحكما لا اسما مثال الاول كالبيع بشرط الخيار ومثال الثانى كالسفر للرخصة والنوم للحدث ومثال الثالث كاخر وصفى العلة وان وجد الاجتماع في الثلث يحصل قسم آخر فيرتقى الاقسام الى سبعة مثاله كالبيع المطلق

(قوله اى مايضاف اليه الحكم) توجيه لتذكير الضمير قال في التلويح ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم مايطلق عليه العلة الى اقسامه (قوله باوصاف ثلاثة) باضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان (قوله موضوعة لموجبها) بان يكون موضوعة في الشرع لاجل هذا الحكم ومعنى اضافة الحكم الى العلة مايفهم من قولنا قتله بالرمى وعتق بالشرى وهلك بالجرح (قوله بان تكون مؤثرة) بان يكون العقل حاكما بان هذا الحكم ثابت به

وهومنشأبنائه (قوله كالايجاب المعلق بالشرط) وكذا اليمين قبل الحنث فانها علة اسما لان الحكم وهو الكفارة والجزاء يضاف اليها ولكن الحكم لم يثبت فى الحال فلم يكن علة حكما وهى غير مؤثرة فى ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته فلم تكن علة معنى (قوله كاحد وصفى العلة) المركبة منهما تركب علة الربوا من القدر والجنس عندنا فكل علة معنى لان له مدخلا فى التأثير لكونه مقوما فى المؤثر التام ولاشك ان الجزء عندهم حقيقة قاصرة فقولهم لاتأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول لاينافيه لااسما لعدم الاضافة فانها الى المجموع ولاحكما فانه يتأخر الحكم عنه زمانا اذ المراد غير الجزء الاخير ويسمى وصفا له شبهة العلة وحاصله انه لما كان علة الربوا هى القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فيثبت به ربا النسيئة لان فيه شبهة الفضل لما فى النقد مزية عليها واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت به شبهة العلة فمجرد الجنس كالقوهى بالقوهى او القدر كالحنطة بالشعير او الصفر بالحديد يحرم النسيئة (وهذا بخلاف ربا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلايثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف والنص قايم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد كذا فى التلويح (قوله مثال الثالث) وهى العلة حكما فقط لااسما لعدم موضوعيته للحكم لعدم الاضافة اليها ولامعنى لعدم التأثير فيها والحق انه الشرط الذى فى حكم العلة ولذا لم يورد فخر الاسلام ولا فى المنار لان الحكم مترتب عليه من غير وضع وتأثير لكن التقسيم العقلى يقتضيه ولذا اورده الشه فى التقسيم (قوله مثل حفر البئر) وفيه بحث فان حفر البئر فى الطريق ليس علة للضمان بل شرط له فليس الحكم متوقفا عليه ومتصلا به كما هو معنى العلة حكما بل هو متصل بعلته اعنى الثقل نعم لايضاف الحكم اليها لانها لايصلح لذلك لان الثقل امر طبيعى فيضاف الى الشرط كما يأتى فلو جعل من مثال الاول باعتبار الاضافة وعدم الاتصال والتأثير لكان اقرب (ومثاله الجزء الاخير من السبب الداعى القائم مقام المدعو فان الحكم لايضاف اليه بل الى المجموع ولايؤثر لان المؤثر المدعو اليه ولكنه لايتراخى عنه وذلك كاسترخاء المفاصل المستفاد من الهيئات المخصوصة (وفى التحرير ما اقيم من دليل مقام مدلوله كالاخبار عن المحبة فى ان كنت تحبينى فانت كذا لوجود الطلاق عند اخبارها عن جهالة مع انتفاء وصفه له وتأثيره فيه (قوله كالبيع بشرط الخيار) والبيع الموقوف اما اسما فمن حيث ان الملك يضاف اليه واما معنى فلانه مؤثر فى الحكم فى الجملة وليس بعلة حكما اذ الحكم وهو ثبوت الملك متراخ الى اسقاط الخيار ودلالة كون البيع علة لاسببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حيث الايجاب ولهذا يملك المبيع بولده الذى حدث قبل زوال المانع بعد الايجاب وكذا الايجاب المضاف الى وقت كما لو قال لله على ان اتصدق بدرهم غدا علة اسما ومعنى ولهذا لو تصدق به اليوم جاز من المنذور لاحكما لانه لم يلزمه التصدق فى الحال (قوله كالسفر للرخصة) اما حكما فلان قصر الصلوة ثبت بمجاوزة بيوت المصر واما اسما

(قال فى التلويح وهو عند الامام السرخسى سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولاتأثير له مالم ينضم اليه الجزء الاخير (وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلة لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا مخالف لما تقرر عندهم من انه لاتأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول انتهى اقول هذا انما يرد على القائل بالتأثير بالفعل واما القائل بشبهة التأثير فلا لانه لولم يكن فى التأثير مدخل لكانت العلة هو الجزء الاخير فقط ويؤيده ماقال الحسن چلبى لايلزم من عدم تأثير جزء العلة فى جزء المعلول عدم تأثيره فى الكل تأثيرا ما كيف ولولم يكن لكل جزء اثر فى تمام المعلول لم يحتج اليه فى العلية انتهى صدق الاصول

فلان الرخص نسب الى السفر شرعا يقال رخصة السفر القصر وليس بعلة معنى لان المعنى المؤثر في هذه الرخص المشقة الا ان الشرع اقام السفر مقام المشقة لانها امر باطن تتفاوت احوال الناس فيها فلا يمكن الوقوف على حقيقتها فاقامه الشرع مقامها لانه لا يخلو عن مشقة ما (قوله والنوم للحدث) فان المؤثر للحدث خروج الجنس واقيم النوم مقامه فكان علة للحدث اسما يقال انتقض بالنوم وحكما لعدم تأخره عنه لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه (قوله كآخر وصفي العلة) كانت طالق ان دخلت هاتين الدارين تطلق ان وجد الثاني في الملك اما كونه علة لان التأخر مؤثر واما حكما فلوجود الحكم عنده واما عدم كونه علة اسما فلان الحكم مضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما وانما اضيف الحكم الى الوصف الاخير دون الاول لانه يرجح على الاول في التأثير لوجود الحكم عنده (قوله وان وجد الاجتماع في الثلث) وهو العلة اسما وحكما ومعنى وهو الحقيقة في الباب كالبيع المطلق عن الشرط فانه موضوع للملك وهو يضاف اليه بلا واسطة وهو مؤثر في الملك

(و)الثالث من القسم الثاني المتعلقة بالاحكام (الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب) واعلم ان ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وشرط هو في حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما وشرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان للزنا

(قوله ما يتعلق به الوجود دون الوجوب) اى يتوقف الثبوت عليه بلا تأثير ووضع بان يوجد الحكم عند وجوده لا بوجوده كالدخول في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق موجودا عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول ولا اثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به حتى يكون علة ولا من حيث الوصول اليه حتى يكون سببا فلا يكون الدخول سببا ولا علة فيكون شرطا (قوله شرط محض) وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة كما في العلة او الافضاء كما في السبب بل مجرد توقف الحكم او توقف انعقاد عليته عليه (وتنويره ان الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها فهي طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط والفرق بينهما كما قال العلامة الفناري ان الحقيقي ما يتوقف عليه الحكم بحسب العقل او بحسب الشرع والجعلي ما يتوقف عليه الحكم شرعا بجعل المكلف (قوله وشرط هو في حكم العلل) فان العلة ان صلحت لاضافة الحكم فبها والا اضيف اليه تشبيها له بها في تعلق الحكم ولكون علية العلل جعلية وفي الحقيقة امارات

كما

كما سبق الاشارة اليه مثاله حفر البئر فى غير ملكه وشق الزق الذى فيه مايع فان علة الهلاك فى المثالين هى الثقل والسيلان وهما امران طبيعيان فلا تصلح العلة فيهما لاضافة الحكم اليهما فاضيفت الى الشرط وهو الحفر والشق فانهما شرطان للهلاك فان الارض والزق كانا مانعين منه وبالحفر والشق زال ذلك المانع فيضاف التلف اليهما لانهما يصلحان للاضافة لان هذا الفعل تعد فى حق الغير (قوله وشرط له حكم الاسباب) وهو عبارة عن سابق اعترض بينه وبين الحكم فعل المختار غير منسوب اليه فخرج بالسابق الشرط التعليقى وبفعل المختار نحو سيلان المايع وبغير منسوب اليه نحو سير الدابة بعد سوقها او الطيران بعد فتح باب القفص عند محمد ره مثاله حل قيد عبد حتى ابق لم يضمن لحدوث الاباق باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط وصار كالسبب فكان التلف مضافا الى العلة المعترضة لا الشرط وبيان كونه شرطا فى حكم السبب ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لامحالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب لا فى معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة (قوله وشرط اسما لا حكما) كاول الشرطين تعلق بهما حكم بملاحظة ترتيبهما نحو ان دخلت هذه الدار وهذه فانت كذا فالاول بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده لان حكم الشرط ان يضاف الى آخرهما ولهذا لو قال لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه فدخلت احديهما فى غير ملكه فنكحها فالاخرى فى ملك تطلق خلافا لزفر لان اشتراط الملك حال وجود معنى الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لان الجزاء لا يوجد فى غير الملك اتفاقا وانما ينزل عند الشرط الثانى فلا يشترط الا عنده لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين فى غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها (قوله وشرط وهو كالعلامة) وهو ما يظهر ويبين تحقق نفس العلة مع خفائها او يظهر تحقق صفتها معه اى مع خفاء تلك الصفة (وتوضيحه ان علامة الشئ معرفه وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال فى الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقق نفس العلة مع خفاء ذاتها او لتحقق صفتها للخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه فى الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهره ومثال ما كان مظهر النفس العلة مذكورة فى المطولات وما اورده الشارح مثال لما كان مظهر الصفة العلة وهو الاحصان (وبيانه انه مظهر لصفة الزنا التى هو بها علة للرجم وهى كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هى الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزومها فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط

(بخلاف من حفر فى ارض نفسه فلا ضمان عليه وكذا لا ضمان على الحافر اذا اوقع واحد نفسه الى الحفر لان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها وهو وقوعه فيه (قيل ينبغى ان يزيد فيه قيدا آخر وهو ان لا يعارضه سبب صالح لاضافة الحكم فهو مقدم فى الخلفية عن الشرط صدق الاصول

فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علته الموقوفة على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها وسابق عليها وعلى الحكم بالوسايط فضلا عن اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لا شرطا محضا فلا يضمن شهوده اذا رجعوا مطلقا لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا

(والرابع من المتعلق بالاحكام (العلامة وهى) فى اللغة الامارات كالميل فى الطريق والمنارة للمسجد وفى الشرع (مايعرف) بكسر الراء مع التشديد (الوجود) اى وجود الحكم من غير تعلق وجود ولا وجوب فيكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند وجودها فحسب مثل التكبيرات فى الصلوة فانها اعلام على الانتقال من ركن الى ركن وقد يسمى العلامة شرطا مجازا وذلك (كالاحصان) فى باب الزنا قيل احصان الزنا عبارة عن سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر فى صفة الاحصان والاسلام ومن نتيجة كون الاحصان شرطا مجازا وعلامة حقيقة لا يضمن شهوده اذا رجعوا بعد الرجم مع شهود الزنا دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة لما عرفت انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ رحمهم الله تعالى لان الشرط صالح لاضافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدى منهم

(قال المص مايعرف الوجود آه)وهى اما محض اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفى سابق كالتكبير للانتقال واما بمعنى الشرط كما مر من نحو الاحصان واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية واما علامة مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقى وقد سبق انه لا منافات بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات وقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف وقوله من غير ان يتعلق به احتراز عن العلة لتوقف وجوب المعلول عليها ولا وجود احتراز عن الشرط (قوله وقد يسمى العلامة شرطا مجازا) لان الحكم لما لم يثبت عند عدمه اشبه الشرط فجاز تسميتها بذلك ايض وقد سبق بيانه (قوله كالاحصان) كون الاحصان علامة طريق القاضى ابى زيد رحمه الله واختارها بعض المتأخرين والمص تبعهم (وانما قالوا علامة لا شرطا لان حكم الشرط منع انعقاد العلة الى وجود الشرط والاحصان لا يمنع علية الزنا عند وجوده لان الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه على حدوث الاحصان بعده فان الاحصان لو لم يوجد قبله بل حدث بعده لا يثبت بحدوث الرجم ولو كان شرطا لثبت فى هذه الصورة ايضا ومعلوم انه ليس بعلة له ولا سبب لانه مفض لا معرف فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به اوعنده وجوده ولكنه

(فقوله مايعرف الوجود احترازعن السبب اذ هو مفض لا معرف وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة لتوقف وجوب المعلول عليها وقوله ولا وجود احتراز عن الشرط فانه يتوقف عليه وجود المشروط صدق الاصول وقد وهم بعضهم كون الزنا مع الاحصان علة للرجم ودفع ذلك من وجهين احدهما ان فى ذلك خروجا عن اقوال العلماء وذلك غير معتبر عندنا والثانى ان الاحصان من الخصال المحمودة فلا يصلح ان يكون علة للهلاك لكن يجوز ان يكون شرطا لتغليظ الجناية لان الجناية مع تكامل النعم يوجب التغليظ فى الجزاء صدق الاصول

عبارة عن حال فى الزانى يصير الزنا فى تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرف ان الزنا مين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لاشرطا وهذا معنى قولهم اذا وجد الزنا لم يتوقف حكمه على احصان يحدث بعده لان الشرط الغير التعليقى يجب تأخره عن صورة العلة حتى يقال ان كونه سابقا على الـزنا غير متأخر عنه لايخل شرطيته كالطهارة مثلا افاده العلامة الفنارى وعند المتقدمين وعامة المتأخرين انه شرط لان شرط الشىء مايتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة (قوله عبارة عن سبعة اشياء) وقال شمس الائمة ان شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامرأة هى مثله واما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة والحرية شرط لتكميل العقوبة لا الاحصان (قوله بخلاف ما اذا اجتمع الخ) وذلك كما اذا شهد عدلان على ان المولى علق عتق عبده بدخول الدار وشهد آخران بان العبد قد دخل الدار فهما شاهدا الشرط ثم رجع شهود الشرط واليمين لاضمان على شهود الشرط بل على شاهدى اليمين خاصة لانهما صاحبا علة فلايضاف التلف الى شاهدى الشرط مع وجود شاهدى العلة واما اذا رجع شهود الشرط خاصة فقال شمس الائمة لاضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان وقال فخر الاسلام يجب الضمان

(فصـــــل) فى بيان (الاهلية) لما فرغ من بيان الحجج ومايتعلق بها شرع فى بيان الاهلية اذ هى مناط التكليف والخطاب فقال (المعتبر فيها) اى فى الاهلية (العقل) اذ خطاب من لايعقل قبيح فكان معتبرا فيه لكنه خلق متفاوتا فكم من صغير يستخرج بعقله مايعجز عنه الكبير قالت

(قوله فى بيان الاهلية) اهلية الانسان للشىء صلاحيته لصدور ذلك الشىء وطلبه منه وهى فى لسان الشرع عبارة عن صلاحيته للحكم (قوله المعتبر فيها العقل) اذ بسببه الفهم اى فهم الخطاب وهو شرط التكليف ولما اطلق الحكماء وغيرهم العقل على معان كثيرة احتيج الى تفسيره بما هو المراد منه فالمحققين من الحنفية كفخر الاسلام وصدر الشريعة وابن الهمام ومن قبلهم وبعدهم قالوا ان العقل نور فى بدن الادمى يضىء به طريق يبتدء به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبتدى المطلوب للقلب فيدرك القلب بتامله بتوفيق الله تعالى عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات فقولهم نور اى قوة شبيهة بالنور فى انه بها يحصل الادراك يضىء اى يصير ذا ضوء به اى بذلك النور طريق يبتدأ به اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادى الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقولهم من حيث ينتهى اليه متعلق بيبتدىء والضمير فى اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهى اليه ادراك الحواس فيبتدىء اى يظهر المطلوب للقلب اى الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اى التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتأثير النفس وتوليدها

فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى كذا فى التلويح وفى صدق الاصول تفصيل فى هذا المقام (قوله خلق متفاوتا) فى افراد الناس بحسب الفطرة بالاجماع وبشهادة من الاثار ولا يناط التكليف بكل قدر من العقل بل رحمة الله اقتضت ان يناط بقدر يعتد به فانيط ببلوغ الادمى حال كونه عاقلا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبة كما العقل فلها اعتدادو يعرف كونه عاقلا بالصادر عنه من الاقوال والافعال فان كانت على سنن واحد كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل فالتكليف دائر عليه وجودا وعدما وفى سنن البيهقى الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق بالتميز تأمل

قالت الاشعرية لاعبرة للعقل اصلا فى معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا فى ايجاب شى او تحريمه من غير السمع فله العبرة دون العقل ايض وهو قول اصحاب الشافعى ره حتى ابطلوا ايمان صبى عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنه ومحرمة لما استقبحه فيهما فوق العلل الشرعية وقالوا لاعذر لمن غفل فى التوقف من طلب الايمان والصبى العاقل مكلف بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا اذا لم يعتقد ايمانا وكفرا من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما فى الشرايع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة وهكذا روى عن ابيحنيفة رحمه الله وعليه مشايخنا من اهل السنة ونقول فى الذى لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة فيمكن فيها التأمل والاستدلال بان وصل حد البلوغ فى قلة الجبال ومات من ساعته ولم تبلغه الدعوة (وعند الاشعرية ان غفل من الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا ولا يصح ايمان الصبى العاقل عندهم وعندنا يصح ايمان الصبى العاقل وان لم يكن مكلفا به فيجب الحكم بصحته لانه نفع محض حتى افتخر على كرم الله وجهه بذلك على الاصحاب وقال * سبقتكم الى الاسلام طرا * صبيا مابلغت آوان حلم *

(قوله لاعبرة للعقل اصلا) لانزاع لاحد فى ان الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى صفة الكمال والنقصان وبمعنى ملايمة الغرض الدنيوى ومنافرته بل فى حسن الفعل بمعنى ان يستحق فاعله مدحا وثوابا وقبح الفعل بمعنى ان يستحق فاعله ذما وعقابا فعند الاشعرى هو شرعى قالوا ان الافعال كلها كالايمان والكفر والصلوة والزنا وامثالها قبل ورود الشرع سواسية ليس فى فعل استحقاق ترتب الثواب ولا استحقاق ترتب العقاب والشارع جعل بعضها مستحقا لترتب الثواب فامر به وبعضها مستحقا لترتب العقاب فنهى عنه فما امر به الشارع فهو حسن ومانهى عنه فهو قبيح فليس الحسن عنده الا بمعنى ما امر به ولا القبح الا بمعنى مانهى عنه ولا يثبت الحسن والقبح الا بنفس الامر والنهى ولا مدخل للعقل فى حكمه وجهة شرعيته فالشرع هو المثبت والمبين ولو عكس القضية فحسن ماقبحه وبالعكس لم يكن ممتنعا (وعندنا وعند

المعتزلة

المعتزلة هو عقلى اى واقعى لا يتوقف على الشرع فنى نفس الامر قبل ورود الشرع بعض
الافعال حسنة تستحق ترتب الثواب على فاعلها و بعض الافعال قبيحة تستحق ترتب العقاب على
فاعلها فما هو حسن امر به الشارع وما هو قبيح نهى عنه الشارع فان الآمر حكيم فالشارع كشف
عن الحسن والقبح الثابتتين للافعال فى نفس الامر كما ان الطب يكشف عن النفع والضرر
الثابتتين للادوية فى نفس الامر واما العقول فربما تهتدى الى الحسن والقبح الواقعين كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار وربما لا تهتدى اليهما الا بالبرهان كحسن صوم آخر
رمضان وقبح صوم اول شوال وربما لا يهتدى اصلا لكن الشرع كشف عن حسن وقبح واقعين
(والفرق بيننا وبين المعتزلة ان حسن الافعال وقبحها عندنا لا يستلزم حكما من الله بل يصير
موجبا لاستحقاق الحكم من الله اذ الحاكم هو الله تعالى لقوله سبحانه ان الحكم الا لله امر ان لا تعبدوا
الا اياه ولا يثبت الحكم الشرعى الا بالخطاب وورود الامر والنهى ولكن بتحقق الجهة الصالحة لهما
يصير مستحقا لتخصيص الحكم به صالحا لورود الشرع بهما من جهة الحكيم المطلق الذى يستحيل
منه اهمال الحكمة وترجيح المرجوح واهدار المصلحة نظير ذلك ولا شبيه فى الحقيقة العلة
المستدعية لحكم الاصل فى الفرع مالم يحكم به المجتهد ولم يستنبط لم يكن هناك حكم وكالمصلحة
المقتضية للانتظام فى الممالك وفى المدن مالم يحكم به الملك فليس ثم حكم (وعند المعتزلة
يوجب الحسن والقبح الحكم ولولا الشارع وكانت الافعال وفاعلوها لوجبت الاحكام فالفعل الصالح
للاباحة كان مباحا البتة لا بمعنى ان لا فايدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم
عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظايف العبادات بل بمعنى انه يقتضى
المأمورية والممنوعية شرعا وان لم يرد كما انه يحكم على الله بوجوب الاصلح وحرمة تركه
عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت فى الكل والشرع مبين فى البعض وحاصل
الفرق بين مذهب الحنفية والمعتزلة ان حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة
ولاستحقاق الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم فى العبد ليس بموقوف على امر الله تعالى ونهيه
عند المعتزلة وموقوف على امر الله تعالى ونهيه عند الحنفية هذا ومن الله الفضل والاحسان

(قوله حتى ابطلوا الخ) قيل اختلاف الاشعرية فى ايمان الصبى انما هو فى احكام الدنيا
واما فى احكام الآخرة فمتفق عليه بين الاشعرية والماتريدية لانه نفع محض فى حقه فيرث
الصبى المسلم عن ابيه الكافر عند الشافعى ره لعدم صحة ايمانه فى احكام الدنيا ولا يرث
عندنا ولا تبين منه امرأته المشركة عنده لانه ضرر وتبين عندنا والجواب عن الضرر ان
حرمان الميراث عن المورث الكافر وبينونة المرأة المشركة ليس مضافا الى اسلام الصبى بل الى كفر
المورث والمرأة بسبب انقطاع الولاية بينهما والسبب القاطع كفر الكافر لا اسلام المسلم
فلا يلزم الضرر من اسلام الصبى تأمل (قوله علة موجبة لما استحسنه) اى حكم العقل بحسنه
كشكر النعم وعلة محرمة لما حكم العقل بقبحه ككفران نعماء الله (قوله فوق العلل الشرعية)

لانها غير موجبة بذاتها بل هي امارات حقيقة يصح تخلف الاحكام عنها كبقاء الصوم مع الاكل نلسيا وعدم الملك في البيع بشرط الخيار (قوله لاعذر لمن له عقل) لانهم جعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل فاذا صار الانسان بحيث يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغايب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه اليه التكليف بالايمان ولا عذر لمن عقل صغيرا كان اوكبيرا في التوقف من الطلب وترك الايمان فكان عم الصبي العاقل مكلفا بالايمان اى بوجوب اداء الايمان فيعاقب الصبي العاقل بترك الايمان لمساوات الصبي العاقل البالغ في كمال العقل وانما عذر في اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب والعقل غير متفاوتة عندهم في اصل الخلقة (قوله روى عن ابيحنيفة ره) ذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابييوسف عن ابيحنيفة ره انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لمايرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر خلق ربه امافي الشرايع فمعذور حتى تقوم به الحجة (قوله وعليه مشايخنا) كابي منصور الماتريدى وهو قول كثير من مشايخ العراق غير ان عند هؤلاء المشايخ كمال العقل معرف لايجاب الله تعالى كالخطاب والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد يوجد لافعاله كما سبق (قوله ونقول الح) وهذا قول آخر من ابيحنيفة ره وابي منصور الماتريدى وهو المشهور من المذهب واختاره القاضي ابوزيد وفخر الاسلام وهو الصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لظاهر النص ولظاهر الرواية ايضا كذا في الكشف (قوله ومات من ساعته) واما اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم يبلغه الدعوة لان الامهال الى ادراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة (قوله اواعتقد الشرك الح) قال فخر الاسلام ان الاشاعرة الغوا العقل من كل وجه كما ان المعتزلة غالوا فيه فهم تجاوزوا الحد في جعلهم الشرك معذورا كما تجاوزت المعتزلة في قولهم من اهل النار وقولهم ضعيف ثم بين وجه الضعف لانهم لم يجدوا من النصوص العقل غير معتبر للاهلية وغير الشرع عنده لغو فليس لهم دليل على اهداره بالكلية فكلامهم يشمل على لغو ومناقضة اما الاول فلما ذكرنا واما الثاني فلان قولهم في الالغاء انما هو بطريق دلالة الرأى والمعقول وذلك ابطال حجية العقل بالعقل وهو مناقض محض وفي هذا المقام تفصيل فليطلب في موضعه (قوله افتخر على رضى الله عنه بذلك) وصحح النبي صلى الله عليه وسلم اسلامه فانه كان يصلي معه وفي تصحيح اسلامه في حق الصلوة دلالة على تصحيح سائر الاحكام المختصة بالاسلام دنيا واخرى ومن ثم حكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجرى عليه سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام وهذا حجة على الاشعرية ولذا اورد البعض اسلام على رضى الله عنه في صورة الدليل تأمل

ثم الاهلية نوعان اهلية وجوب وهي صلاحية لوجوب الحقوق عليه وله وهي لاتثبت الابعد

وجود

٢(ويجرى فيه النسخ والعقل موجب ومحرم بذاته ولا يجرى فيه النسخ فكان في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية ولذلك لم يثبتوا بدليل الشرع مالا يدركه العقل فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الاخرة بالنصوص الدالة قائلا بان رؤية مالا جهة له ولا كيفية له مما يستحيله العقل وانكروا ان يكون القبايح من الكفر والمعاصي غير داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيته لان اضافتها الى ارادته مما يقبحه العقل ولما ورد النقل بها تأولوا بما يوافق العقل وقالوا ان العقل قرينة المجاز صدق الاصول

٣(وتمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي ولذلك قال ارى ولم يقل اوحي وبان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي وآيات حدوث العالم ادل على المحدث من علامات المعجزة على الرسالة فلما كان العقل كافيا في معرفة المعجز والرسالة كان كفايته في معرفة الله تعالى بالطريق الاولى فكان بنفسه حجة بدون الشرع ولزم العمل به قال الشيخ فخر الاسلام ومذهبهم ضعيف ايضا لان العقل لاينفك عن اسر الهوى لان العقل الذي هو مناط التكليف في اول الفطرة غير موجود والنفس غالب هواها فاذا احدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله من الخواص ولمغلوب في مقابلة الغالب كالعدم فجعله حجة بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة الغالب الح صدق اصول

٤ومبناه انهم قالوا ان العقل غير متفاوتة في اصل الخلقة بل متساوية لانه مناط التكليف فاذا فهم من الصبي العقل بحيث يمتاز الحسن عن القبح علم انه وجد فيه عقل كامل يصح التكليف بسببه فقال اكمل الدين ومبناه القول بوجوب الاصلح وذلك فاسد والبناء على الفاسد فاسد انتهى صدق الاصول

(وربما تمسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه انما انتفى —

وجود ذمة صالحة وهى محل الوجوب (والذمة فى اللغة العهد وفى الشرع نفس لها عهد سابق فيلزم على الصبى ما كان من حقوق العباد من الغرم والعوض ونفقة الزوجات وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه كالقصاص وغيره وحقوق الله المالية تجب عليه كالعشر والخراج (والنوع الثانى اهلية اداء وهى نوعان قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر كالصبى العاقل والمعتوه البالغ ويبتنى على هذه الاهلية صحة الاداء دون وجوبه وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل ويبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب

(قوله ثم الاهلية) الخ يعنى بعد ماثبت انه لابد فى المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لاتثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية الخ (قوله وهى محل الوجوب) بناء على تعريفه بالنفس واما على تعريفه بالوصف التى يصير به الانسان اهلا له وعليه فهى السبب للاهلية (قوله وفى الشرع نفس الخ) والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق الذى عاهد الانسان ربه كما يدل عليه قوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم الاية حيث فسروه بان الله تعالى لما خلق آدم عليه السلام اخرج ذريته من ظهره مثل الذر واخذ ذلك الميثاق واعادهم الى ظهره ففى الآية دلالة ان فيهم وصفا به اهلية الاجابة والاستجابة قبل فهو العقل والاصح ان للعقل مدخلا فيه وليس عينه بل خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالملك وسائر الحيوانات وبذا اختص بقبول الامانة المعروضة فان استعير بالعهد عن تلك الخصوصية فالذمة فى قولهم وجب فى ذمته حقيقة عرفية وان التزم حقيقة العهد كما ذهب اليه فخر الاسلام واختاره الشارح فاريد بها فيه نفس لها عهد اى باعتباره كما فسره بها تسمية لها باسم الحال واياما كان ففيها دلالة ان فى الانسان وصفا وخصوصية يكون به اهلا للوجوب عليهم وهى الذمة الحاصلة عند الولادة فلكل من ولد ذمة صالحة للايجاب والاستيجاب باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولى ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضمن فاما الحمل فجزء من وجه حسا ولذا لاينفصل الا بالقرض وحكما ولذا يعتق ويرق ويبتاع تبعا لها دون وجه لانفراده بالحياة وبعد الانفصال فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب لا عليه كالثمن ونفقة الاقارب ونحوهما من الضمانات والموءن لكن الوجوب على المولود لايقصد الا لحكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتحقق ذلك فى حق الصبى لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر مع قيام السبب ولما جاز ان يبطل جاز منقسما بانقسام الاحكام التى بينها الشارح بقوله فيلزم الخ

قوله من الغرم كضمان الاتلاف والعوض كثمن المبيع (قوله ونفقة الزوجات) لانها صلة شبيهة بالعوض اذ تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس للزوجة حصل عوضه وفى

ــ العذاب منهم قبل البعثة انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة قبل النبى لكان حجة الله قبل بعثة الرسل (واجابوا عنه انا لم نحكم بكفر قبل مضى مدة التأمل والادراك بل الشارع اقام هذه المدة مقام الدعوة والبعثة لان الله تعالى خلق فى العقل قوة يعلم بحسن بعض الاشياء ويعرف بصنع الله تعالى فى الملك والملكوت بالنظر الى مصنوعاته بلا كسب من الشارع (وقال بعضهم بان معنى قوله تعالى وما كنا معذبين للكفر حتى نبعث رسولا يعنى بالرسول العقل فدل على انه لايكون معذورا بالكفر بسبب العقل لان من عرف الكفر فلان يعرف الايمان اولى صدق الاصول

هذا المقام تفصيل فى صدق الاصول (قوله لم يجب عليه) لانه لايصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة اوجزاء الفعل وضربه بعشر على الصلوة من باب التأديب وللاعتياد فى المستقبل فهو نفع من المنافع كالبهيمة اى كضربها عند بعض الافعال فعنه صلى الله عليه وسلم تضرب الدابة على النفار ولاتضرب على العثار وليس بجزاء على الفعل (قوله كالعشر والخراج) فانهما فى الاصل من المؤن اى مؤنة الارض ومعنى العبادة والعقوبة فيهماليسابمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولى فى ذلك كادائه فيكون الصبى من اهل وجوبه بخلاف العبادات الخالصة فان المقصود منها الاداء باختيار فلايثبت فى حقه واختلف فى عبادة فيهامؤنة كصدقة الفطر فعند محمد ره لم تلزم عليه لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك الحكم للراجح وعندهما تلزم لان الاختيار القاصر بالولى يكفى للعبادة القاصرة (ثم القول بعدم الوجوب لعدم حكمه اسلم من قول بعض مشايخنا بوجوب كلها ثم السقوط بعذر الصبا لدفع الحرج بناء على صحة الاسباب وقيام الذمة امانقلا فالحديث رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يحتلم ورفع القلم عدم الوجوب (واما عقلا فاذلو وجبت ثم سقط لوقع عن الفرض اذا ادى ولان الصحابة لم يقولوا بالوجوب عليه اصلا ولان مالافايدة فيه فاسد وتفصيل هذا الكلام فى المطولات (قوله وهى نوعان قاصرة) الخ وتحقيقه انه لاخلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهمايكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الانسان فى اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعدادان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة كمافى الصبى الغير العاقل ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان فى الزام الاداء قبل الكمال حرجابينا لانه يحرج فى الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفى فى الدين فلم يخاطب شرعا لاول لامره حكمة ولاول مايعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت فى البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولايمكن ادراكه الابعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذى يعتدل لديه العقل فى الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطى الاعتبار هذا وان اردت التفصيل فى بيان الاحكام فى هذا الباب لجميع انواعه واقسامه فعليك بصدق الاصول

ولمابين نفس الاهلية شرع فى معترضاتها (وقال ومعترضاتها نوعان) الاول (سماوى من قبل الله تعالى) من غير صنع واختيار من العبد (كالصغر) وانما عد الصغر من العوارض مع انه من اصل الخلقة بناء على انه لايدخل فى ماهية الانسان فكان عارضا (واعلم الصغر فى

الاول امره كالجنون فى عدم العقل وغير الجنون فى ان الصبى اذا اسلمت امرأته يوءخر عرض الاسلام الى ان يعقل لان الصغر له حد فيفيد التأخير لانه اذا لم يوءخر بل عرض على ابويه فابيا تقع الفرقة ويطلب بالمهر فى الحال وهما عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض على ابويه فاذا اسلم احدهما حكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته ولا يؤخر اذ لافايدة فى التأخير لان الجنون لاحد له فيلزم ان تكون موءمنة تحت كافر وهو ضرر كلى لايجوز

(قال ومعترضاتها) اى الامور التى تعترض وتطرء على الاهلية فتمنع الاهلية عن بقائها على حالها ويسمى العوارض من عرض له ظهر فصد عن مضيه فانها تمنع اما اهلية نفس الوجوب كالموت او اهلية وجوب الاداء كالنوم والاغماء او تغير بعض احكامها كالسفر والمراد بالعوارض فى هذا المقام انها ليست من الصفات الذاتية اى الامور الداخلة فى ماهية الانسان او الامور التى اقتضاها الذات وامتنع انفكاكها عنها الا الحوادث فى الانسان ولا العوارض على مهيته حتى يشكل بنحو الصغر والجهل عكسا او البلوغ طردا (قوله ان الصغر فى الاول) اى قبل التعقل كالجنون فى عدم العقل فلا يستأهل الاداء كالمجنون فلا يصح ايمانه لعدم العقل المميز كما لا يصح ايمان المجنون ومع هذا ليس كالجنون كما ذكره الشارح بل انزل منه لانه عديم العقل والمجنون قد يكون له تميزا (واما بعد التعقل يحدث له ضرب من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل سقوطه عن البالغ نحو نفس وجوب الايمان فاذا اداه يقع فرضا واستغنى عن الاعادة بعد البلوغ خلافا لشمس الائمة ويثاب عليه ويسقط ما يحتمل السقوط عن البالغ بعذر كوجوب اداء الايمان ويعفى عنه كل عهدة يحتمل العفو فلا يعفى ردته ولا حقوق العباد ولا يلى على غيره وبالجملة يوضع عنه العهدة ويصح منه ان يباشر بنفسه ويصح ان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اى لاضرر فيه من لزوم التبعية والمواخذة كقبول الهبة ونحوه فلا يحرم الميراث بالقتل والتفصيل فى شروح المنار (قوله وهما) اى المطالبة والفرقة

(والجنون) وهى آفة تحل الدماغ بحيث تمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل وهو فى القياس يسقط كل العبادات لمنافات القدرة ولهذا اعصم الانبياء عليهم السلام عنه لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لايسقط عنه الوجوب لعدم الحرج فالحق بالنوم والاغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء موءديا الى الحرج وهذا الاستحسان فى الجنون العارضى بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلى فمثل الصبا عند ابيوسف ره وعند محمد ره بمنزلة العارض (وقيل الاختلاف على العكس

(قوله على نهج العقل) قال المحقق ابو النصر فالوقوف على حقيقته لا يحصل الا بعد الوقوف على حقيقة العقل فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغايب والاطلاع على

عواقب الامور والتميز بين الخير والشر والمعنى الذى يوجب انعدام آثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف فى اطرافه وفتور فى اعضائه يسمى جنونا انتهى احترز بقوله من غير ضعف عن بعض الامراض ثم سببه امانقصان جبلة لوسبب عارض من سوء مزاج دماغ اواستيلاء تخيل فاسد فمنه اصلى قارن البلوغ وعارضى حصل بعده وكل امامتد اوغيره (قوله وهو فى القياس يسقط) الخ لانه ينافى القدرة وماينافى القدرة ينافى الخطاب واذا انتفى الخطاب انتفى وجوب الاداء واذا انتفى وجوب الاداء انتفى نفس الوجوب سواء كان الجنون اصليا اوعارضيا حتى قالا فى من افاق فى بعض الشهر لايجب عليه قضاء مامضى كالصبى اذابلغ والكافر اذا اسلم فى خلال الشهر وكذا لوافاق قبل تمام يوم وليلة لايجب عليه قضاء مافات (قوله ولذا عصم الخ) توضيح لمنافات الجنون الاهلية بالقياس حيث عصم واعنه لانه يوجب بطلان الاهلية والالتحاق بالبهايم ولهذا كان نسبتهم الى الجنون كفرا (قوله لعدم الحرج) لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على المكلف فى ايجاب العبادة بعد زواله كالنوم والاغماء وجعل كانه لم يوجد اصلا فى ايجاب القضاء كما فى كل عبادة لايوءدى ايجابها الى الحرج بعد زوالها (قوله واذا امتد صار لزوم الاداء موءديا الى الحرج) فى القضاء لدخوله فى حد التكرار وحد الامتداد فى الصلوة ان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد ره ٢ بصلوة وفى الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره فى ظاهر الرواية ٣ وفى الزكوة باستغراق الحول فى الاصح وابويوسف ره اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا وتخفيفا (قوله واما الجنون الاصلى) بان بلغ مجنونا فمثل الصباحتى لوافاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا اوقبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء مامضى من الشهر ولاقضاء مافاته من الصلوة عنده (قوله وعند محمد ره الخ) وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل فى وقت نقصان الدماغ لآفة غير مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ماخلق عليه من الضعف الاصلى فكان امرا اصليا فلايمكن الحاقه بالعدم فيلزم الحقوق مقتصرة على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج فى ايجاب الحقوق ووجه المساوات بينهما فى الحكم ان الجنون الاصلى قبل البلوغ من قبيل العارض ايض لانه لما زال فقد دل على حصوله عن امر عارض على اصل الخلقة لالنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل العارض بعد البلوغ (قوله على العكس) اى عند محمد ره الجنون الاصلى بمنزلة الصبا وعند ابى يوسف هو بمنزلة العارض فينعكس الحكم وتمامه فى التلويح

٢ بان يصير ستا واقام ابوحنيفة وابو يوسف رحمهما الله الوقت وفايدة الخلاف تظهر فيمن جن بعد طلوع الشمس ثم افاق فى اليوم الثانى قبل الزوال فعند محمد ره يجب عليه القضاء وعندهما لاقضاء عليه صدق الاصول

٣ ونقل عن بعضهم انه لوكان مفيقا فى اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقى الشهر لايجب عليه القضاء لان الليل لايصام فيه فالجنون والافاقة سواء صدق الاصول

(والنسيان) وهو غنى عن التعريف وقيل جهل ضرورى لامكتسب بما كان يعلمه مع علمه بامور

كثيرة

كثيرة لاباقة احترز مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله لاباقة عن الجنون وهو ولاينا فى الوجوب فى حق الله تعالى كالصلوة فانها تقضى اذا تركت ناسيا لكن النسيان اذا كان غالبا كما فى الصوم والتسمية فى الذبيحة وسلام الناسى فى القعدة الاولى يكون عفوا ولا يجعل عذرا فى حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان

(قوله غنى عن التعريف) لانه امر ظاهر يعقل كل عاقل من نفسه كما يعقل الجوع والعطش فهو من الوجدانيات (قوله احترز من النوم) لان النايم كما لا يعلم ما علم اولا كذلك لا يعلم غيره ايضا (قوله وهو لا ينافى الخ) اى لا ينافى نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لبقاء القدرة بكمال العقل فلا يكون فى الاهلية خلل (قوله اذا كان غالبا) فى حق من حقوق الشرع بحيث لا يخلو عنه فى الاغلب يكون عفوا لان النسيان من صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيصلح سببا للعفو فى حقه (قوله كما فى الصوم) فانه غالب فيه لان النفس مايلة طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم (قوله والتسمية فى الذبيحة) فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه ويتغير منه حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية فى تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف (قوله وسلام الناسى الخ) فانها محل السلام وليس للمصلى هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه ثم المراد من النسيان هو النسيان الاصلى وهو ما يكون عن ضعف القوة المتخيلة عن حفظه من غير ان يكون معه شىء من اسباب التذكر وهذا يصلح عذر الغلبة وجوده بعدم المذكر وفيه ضرب آخر يقع المرء فيه بالتقصير والغفلة بان لم يراعى سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا النوع يصلح للعتاب فلا يجعل عذرا للتقصير من نفسه ولعدم غلبة وجوده مثل مباشرة المحرم والمعتكف ما يفسد احرامه واعتكافه لان لهما احوالا مذكرة من هيئة المحرم واللبث فى المسجد فكان بناء على تقصيره فلا يكون عذرا (قوله ولا يجعل عذرا الخ) لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم لانه للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فحقوق العباد لا يفوت بالنسيان واما حقوق الله فثابتة ابتلاء وليس للعبد على العبد حق الابتلاء

(والنوم) وهو فترة طبيعية تحدث فى الانسان بلا اختيار عنه وهو عجز عن استعمال القدرة فاوجب تأخير الخطاب فى حق العمل ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء بالانتباه والقضاء على تقدير عدمه وينافى الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته فى الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته حكم (والرق) وهو عجز حكمى لا يقدر على ما يقدر عليه الاحرار من الشهادة والولاية والقضاء والمالكية وغيرها وانما شرع جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله جل ذكره بعدم تأملهم فى آيات الله الدال على وحدانيته جعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهايم فى التملك جزاء بصنيعهم

(قوله فترة طبيعية) مانعة للعقل والحواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون والمرض (قوله يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم (قوله ولم يمنع الوجوب) لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة او خلفا والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان الامر ولفظ عن فيه دليل قيام نفس الوجوب (قوله وينافي الاختيار) لانه بالتميز ولم يبق بالنائم تميز فصار كلامه كالحان الطيور (قوله اصلا) احتراز عن المكره والخاطئ والهازل فان اصل الاختيار فيهم موجود فيعتبر كلامهم لان المعدوم فيهم الرضاء وعدمه لا يؤثر في وقوع الطلاق والعتاق (قوله ولم يتعلق الخ) فلا يفسد بالكلام نائما واختير في الفتوى افساده وفي القهقهة نائما اربعة اقوال اصحها ان لا يفسد الصلوة والوضوء وهو مختار الشيخ فخر الاسلام (قال والرق) هو لغة بمعنى الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب (قوله حكمي) احتراز عن الحقيقي لان بعض العبيد يكون اقوى من الحر حسا وحقيقة لان الشرع جعله ضعيفا عاجزا عن بعض ما يملكه الحر (قوله وانما شرع) اي في الاصل جزاء على استنكاف الكفار في عبادة الواحد الجبار ثم حكم في البقاء من غير مراعات معنى الجزاء ان يكون البشر به عرضة للتملك كالجهاد وصار حقا للعباد كان في الابتداء حق الله تعالى ولهذا لا يثبت الرق ابتداء على المسلم ويبقى رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه الكفر وصار هذا كالخراج فانه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة على الكفار حتى لا يبتدأ به على المسلم لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم من ذمي ارض الخراج لزم عليه الخراج (واعلم ان الرق لا ينافي الوجوبين والاداء الا انه يختص باشياء وهي انه لا يتجزى كالعتق وكذا الاعتاق عندهما وانه ينافي مالكية المال ولو منافع نفسه الاما استثنى منه القرب البدنية كالصلوة والصوم فلا يملك التسرى ولا يصح حجه ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والبد والدم وينافي كمال الحال في اهلية الكمالات البشرية الدنيوية كالذمة والحل وانه معصوم الدم ولا جمعة عليه ولا عيد ولا تشريق ولا اذان ولا اقامة ولا حج وانه لا يكون شاهدا ولا مزكيا ولا عاشرا وانه ينافي الولايات والتفصيل في المطولات

ولهذا اذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب كذا في التلويح صدق الاصول

(والعته) وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر اموره وهو كالصبا مع العقل في الاحكام لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته وان لم تجب عليه واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكن العته تمنع العهدة اى الزام شيء فيه ضرره فلا

يطالب

يطالب فى الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولى ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولى واما ضمان ما استهلك من الاموال ليس من العهدة الممنوعة اذ هى تحتمل العفو فى الشرع لانه حق العبد (اعلم ان المعتوه يثبت عليه ولاية الغير ولا يثبت على الغير ولايته لانه عاجز عن نفسه ولذلك سقط عنه الخطاب كالصبى حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت فى حقه العقوبات

(قال والعته) بفتحتين (قوله وهو) اى العته بعد البلوغ كالصبا مع العقل اى مثل آخر احوال الصبا فى وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه كما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا خلافا لابى زيد حيث ذكر فى التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا فى حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا فى وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب ورده ابو اليسر بانه نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ لا وقوف له على العواقب كصبى ظهر منه قليل عقل (وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر فى سقوط الخطاب عن الصبى كما اثر عدمه فى حقه اثر فى سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه فى السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا فى كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء كذا فى كشف المبهم (قوله فى الاحكام) اى فى كلها فى عدم التكليف فى جميع الاحكام وصحة الاداء (قوله واسلامه) اى يصح اسلامه خلافا لحميد الدين الضرير فانه عنده كالمجنون فى انه يعرض الاسلام على وليه اذ لا حد له مثله والحق للجمهور لصحة ادائه وان لم تجب كالصبى العاقل (قوله وتوكله) اى قبول وكالة الغير ببيع ماله وبطلاق امرأته وباعتاق عبده (قوله يمنع العهدة) فان ذمته ليست صالحة للجزاء والتكليف (قوله ولو باذن الولى) لانها ضرر محض لا يشوبه نفع دنيوى فان فيها ازالة ملك من غير نفع معتبر فى الشرع يعود اليه (قوله بدون اذن الولى) لانها ما هو دائر بين النفع والضر والمعتوه وان لم يميز النفع والضر ولكن اذن الولى يعرف الاحتياط عن الغرر (قوله واما ضمان ما استهلك الخ) جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغى ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة (وتوضيح الجواب ان ضمان المال ليس بطريق العهدة فانه ليس جزاء الفعل بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله كالزنا مثلا فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال دون المحال وجزاء الافعال موقوف على كمال العقل (قوله يثبت عليه ولاية الغير) كما يثبت على الصبى لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة للنظر والمرحمة لانه دليل العجز (قوله ولا يثبت على الغير ولاية) بالانكاح والتأديب وحفظ اموال اليتامى (قوله لانه عاجز عن نفسه) فكيف على غيره

(والحيض والنفاس) وهما لا يعدمان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغى ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفى وقت فوت الشرط فوت الاداء وقد جعل الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ هو يتأدى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتأدى بالحيض والنفاس قياسا لولا النص وهو قوله عليه السلام تدع الحايض الصوم والصلوة ايام اقرائها (والمرض) وهو حالة للبدن تزول بها اعتدال الطبيعة ولهذا لا ينافى اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى او حقوق العباد لكن المرض لما كان سببا للموت بترادف الآلام والموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات على قدر طاقته ولما كان الموت علة بخلافة الوارث او الغرماء فى المال كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة الحقوق

(قيل هو حالة خارجة عن عن المجرى الطبيعى (وقيل هيئة غير طبيعية فى بدن الانسان يجب عنها بالذات فى الفعل بالتغير او النقصان او البطلان قال لا كمل الحق انه بديهى التصور وهذه تعريفات لعظية صدق الاصول

(قوله وهما لا يعدمان اهلية الوجوب والاداء) لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن (قوله وقد جعلت الطهارة شرطا على خلاف القياس) فلم يتعد الى القضاء ثم انتفاء وجوب قضاء الصلوة عليهما للحرج لدخولها فى حد الكثرة بخلاف الصوم فلا غرج فى وجوب قضائه عليهما لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعه عادة فى اوان الصلوة من اللوازم فاثر فى اسقاط القضاء لدخول الواجب فى حد التكرار لا محالة (وايضا ان حكمه مأخوذ من الحيض فى الصلوة والصوم ولم يكن الحيض مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر (ويشهد لعدم وجوب قضاء الصلوة ولوجوب قضاء الصوم ما فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها قالت كان يصيبنا ذلك يعنى الحيض فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة واجماع الائمة عليهما لكن اختلف فى انه هل وجوب اداء الصوم عليها فى حالتى الحيض والنفاس ام لا وبيانه فى المطولات (فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه وقت الصوم من النوادر (قلنا الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء ذكره ابن ملك (قوله سواء كان من حقوق الله) كالصلوة والزكوة (قوله او العباد) كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة (قوله من اسباب العجز) لان السبب ما يتخلل بينه وبين المسبب علة وهى الموت فى ما نحن فيه (قوله بقدر طاقته) اذ لا حرج فى الدين شرعا وعقلا حتى شرع له الصلوة قائما وقاعدا او مضطجعا وكان ينبغى ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه سبب موت هو علة للخلافة اى خلافة الوارث والغريم فى المال فكان المرض سببا لتعلق حق الوارث والغريم فيكون من اسباب الحجر فما افضى الى

الموت

الموت وظهر انه علة لخلافة الوارث والغريم يوجب ذلك المرض الحجر مستندا الى اوله اى اول المرض بقدر مايصان به حقهما فقط وهو مقدار الثلثين فى حق الوارث والكل فى حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق ولم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حقهما .مثل مازاد على الدين اوعلى ثلثى المال ومثل مايتعلق به حاجة المريض ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فكل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة يصح فى الحال لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع فى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له ثم ينقض التصرف ان احتيج اليه ومالا يحتمله يصير كالمعلق بالموت حيث لا يقبل النقض كالاعتاق على وارث اوغريم وهذا تفصيل مااجمله الشارح وكان القياس ان لا يملك الصلة واداء حق الله تعالى المالى والوصية بهما الا ان الشرع جوز له ذلك بقدر الثلث نظرا له فان الانسان مغرور باملهٖ مقصر فى عمله فيحتاج عند حلول آثار المنية الى سد خلله وتدارك مافاته فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ماقصر فيه قال عليه الصلوة والسلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم فى آخر اعماركم زياة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم

(والموت) وهو ينافى احكام الدنيا ممافيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القربات عنه لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداءوها من التركة خلافا للشافعى ره بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لوظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة عنده كمافى دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما يبقى على الميت الاثم لاغير

قال الموت اخر العوارض السماوية كما انه آخر احوال المكلف هو عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة ومعنى الخلق التقدير وهو امر عدمى بهذا المعنى فلا يتعلق به الايجاد والتقدير يتعلق بالمعدوم كتعلقه بالموجود وقيل عدم الحيوة عمن اتصف به وتعلق الخلق بهذا المعنى للموت ظاهر لان عدم الملكة يتعلق به الخلق فليس عدم صرف بل صفة وجودية خلقت ضد الحيوة وتفسير هم بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال الحيوة اعلم ان الاحكام فى حق الميت امادنيوية او اخروية والدنيوية على اربعة اقسام الاول ماهو من باب التكليف كالصوم والصلوة وغيرهما من العبادات وحكمه السقوط الا فى حق الاثم والى هذا القسم اشار الش بقوله ممافيه تكليف والثانى ماشرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الصلة وهو كل ما وجب من المال بمقابلة ماليس بمال كنفقة المحارم والزكوة ونحوهما وحكمه السقوط ايضا الا ان يوصى فيصح من الثلث الثانى الدين المتعلق بالذمة وحكمه ان لا يبقى بمجرد النية حتى يضم اليها مال اوكفيل يؤكد به الذمم وحينئذ تصير ذمته كالحقيقة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين الثالث حق متعلق بالعين كالودايع والمغصوب وحكمه ان يبقى ببقاء العين لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود فى حقوق العباد وسلامة العين لصاحبه ولهذا

لوظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث ماشرع له لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ماتنقضى به الحاجة اذ الموت لاتنافى الحاجة ولذا قدم تجهيزه على قضاءدينه لان الحاجة اليه اقوى ثم ديونه ثم وصاياه ثم يورث بطريق الخلافة عنه لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به والرابع مالايصلح لقضاء حاجة الميت كالقصاص فانه شرع لتشفى الصدور ودرك الثار والميت غير محتاج اليه وانه لايصلح لحوايجه فيجب القصاص للورثة ابتدأ الااذا انقلب مالا حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه لكن السبب انعقد له فصح عفوه ايضا (والاخروية اربعة اقسام ايضا الاول مايجب له غيره بسبب ظلم الغير عليه امافى ماله اوفى نفسه اوعرضه الثانى مايجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث مايستحقه من ثواب بواسطة الطاعات اوعقاب بواسطة المعاصى وحكمه البقاء هذا جملة ماذكر فى كتب الاصول فى هذا المقام (قوله وهوينافى الخ) وجه كون الموت مسقطا للتكليف فى الدنيا ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف هواتيان المكلف به عن اختيار وبالموت تحقق العجز اللازم الذى لايرجى زواله ولاعجز فوقه اذ العجز به عجز خالص ليست فيه جهة القدرة بوجه والعجز ينافى الاختيار ففات الغرض (قوله حتى بطلت الزكوة) خص الزكوة اولا وان كانت داخلة فى القربات دفعا لتوهم انها عبادة مالية لاتتعلق بفعل الميت فيوءديها الولى كماهومذهب الشافعى ولهذا يجوز التمثيل للقسم الثانى (قوله الاثم لاغير) بسبب تقصيره فى فعله حال حيوته فان الاثم من احكام آلاخرة والميت ملحق بالاحياء فى احكام الاخرة فيبقى الاثم

قوله ومكتسب عطف على قوله سماوى اى النوع الثانى من معترضات الاهلية وهو من جهة العبد اى هومايكون لاختيار العبد فى تحصيله مدخل وهوانواع الاول (كالجهل) وهو معنى يضاد العلم عند احتماله عادة ولهذا لاتوصف الدابة بالجهل لعدم احتمال العلم منها عادة وان كان يجوزه العقل وانما جعل الجهل عارضا مع انه امر اصلى قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا لكونه خارجا عن حقيقة الانسان اولانه لماكان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له ثم الجهل انواع جهل باطل لايصلح عذرا فى آلاخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلايل وجهل صاحب الهوى اى صاحب البدعة فى صفات الله تعالى واحكام آلاخرة وجهل الباغى وهو الذى خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بالقرآن بتأويل باطل وان لم يكن له تأويل فحكمه حكم اللصوص وهذا لايكون عذرا فى آلاخرة وجهل من يخالف فى اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عمد قياسا على متروك التسمية عليه ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولاتأكلومالم يذكر اسم الله والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهانى ومن معه ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر رضى الله عنه كنانبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وهذا مخالف

للحديث

للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه وجهل يصلح عذرا او شبهة كجهل في موضع الاجتهاد الصحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة او في موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح كجهل المحتجم اذا افطر ظانا منه ان الحجامة فطرته فانه معذور لانه ظن في موضع الاجتهاد لان الحجامة عند الاوزاعي تفسد الصوم ومثال موضع الشبهة كمن زنى بجارية ولده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه والجهل بالشرايع في دار الحرب في مسلم لم يهاجر الينا فيكون عذرا ويلحق به جهل الشفيع حتى اذا علم بعد زمان يثبت له حق الشفعة وقس على هذا ما يكون بمعناه

(قوله ما يكون لاختيار العبد فيه مدخل) اما بمباشرة الاسباب او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهو اما ان يكون مكتسبا من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل والسفر وغيرها واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه (قوله الجهل) وهو عدم العلم عما من شأنه ان يعلم والعلم عندهم اعتقاد الشيء على ما هو عليه في الواقع فان قارن اعتقاد النقيض فمركب لتركيبه من الجهل بحقيقة الامر ومن الجهل بانه جاهل به حيث اعتقد نقيضه والا فبسيط وهو المراد بعدم العلم (قوله انواع) اي اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهي في الغاية وجهل هو دونه وجهل هو يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا واما صاحب المنار فجعله ثلثة اقسام وجعل القسم الاول والثاني قسما واحدا واليه يشير كلام الشارح ايضا (قوله لا يصلح عذرا في الاخرة) قيد به لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة (قوله كجهل الكافر) فانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل فان الآيات الدالة على وحدانيته تعالى لا تعد ولا تحصى على ذي لب وكذا الدلايل على صحة رسالة الرسل عليهم السلام ظاهرة وانكاره بمنزلة انكار المحسوس (وحكمه ان اعتقاده في حكم لا يقبل التبديل كعبادة الاوثان مثلا باطل لا يكون للكفر حكم الصحة اصلا وفيما يقبله كتحريم الخمر فان ملها يحتمل عقلا دافع للتعرض له لحديث اتركوهم وما يدينون عليه فلا يحد الذمي بشرب الخمر ودافع للخطاب في حكم الدنيا لا تخفيفا بل استدراجا (قوله اي صاحب بدعة في صفات الله تعالى) مثل جهل المعتزلة بالصفات فان بعضهم انكروها حقيقة وقالوا انه تعالى عالم بلا علم وقادر بلا قدرة وبعضهم قالوا بمغايرتها للذات وقالوا بامكانها فالاول تعطيل مخالف لنص الكتاب كقوله تعالى انزله بعلمه الى غيرها من الايات الدالة على تحقق الصفات والثاني اعتراف بحدوثها حقيقة لثبوت ان كل ممكن محدث وان لم يصرحوا بها لفظا وتشبيه مخالف لقوله تعالى ليس كمثله شيء كذا ذكره المحققون (قوله واحكام الاخرة) مثل جهلهم بسوء آل المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والاخبار في ذلك مستفيضة متواترة المعنى فالجهل بالمذكورات وان كان دون الكفر لابتنائه على التأويل الا انه لا يكون عذرا في الاخرة كجهل الكافر ولم يكفر للنهي عن تكفير اهل القبلة فلزمنا مناظرته

والالزام فلايترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (قوله وهذا لايصلح عذرا) اذ الدلايل على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقهم لايخفى على وجه يعد جاحدها مكابرا ولكن الباغى لما كان مسلما لانه بالبغى لم يخرج عن الاسلام او الانتساب اليه لزمنا ايضا حل شبهتهم والزامهم قبول الحق بالدليل ولم نعمل بتأويلهم الفاسد حتى اذا استحل الباغى الاموال والدماء بتأويل ان مباشرة الذنب كفر لانحكم باباحتها فى حقه بتأويله كما حكمنا باباحة الخمر فى حق الكافر بناء على دينه لانه يعتقد القرآن حقا فامكن الزام الحجة عليه بخلاف الكافر فلذلك قالوا اذا اتلف الباغى مال العادل اونفسه ولامنعة اى شوكة يضمن فاذا صار للباغى منعة وتظاهر سقط عنه ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فوجب العمل بتأويله الفاسد فلايؤخذ بضمان فى نفس ولامال بعد التوبة كما لايؤخذ به اهل الحرب بعد الاسلام لانه وجبت عليهم محاربتهم بقوله تعالى وقاتلوا التى تبغى الآية (وحاصل هذا الفصل ان المغير للحكم اجتماع التأويل والمنعة حتى لو تجرد احدهما عن الآخر لايتغير الحكم فى حق الضمان حتى ان قوما اذا غلبوا على مدينة بلاتأويل واستهلكوا الاموال والانفس ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التأويل واذا اجتمع المنعة والتأويل سقط الضمان وغير احكام الاسلام والتفصيل فى مفصلات كتب الفقه (قوله كحل متروك التسمية) اى كجهل المجتهد بحرمته وحكمه بحله اوكجهله فى حل متروك التسمية (قوله والسنة معطوف على الكتاب وكذا الحكم فى مخالفة الاجماع (قوله مخالف للحديث المشهور وهو الخ) وقوله عليه السلام اعتقها ولدها ومخالف لما روى عن عمر رضى الله عنه انه كان ينادى على المنبر الاان بيع امهات الاولاد حرام ولارق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرن الثانى بالقبول وانعقد الاجماع على عدم الجواز ففى هذه المسئلة وامثالها اذا اعتمد الخصم على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد على خلاف الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل بالغريب من السنة على خلاف السنة فيكون فاسدا (قوله فى موضع الاجتهاد الصحيح) اى موضع تحقق فيه الاجتهاد الصحيح (قوله اوفى موضع يكون فيه اشتباه) اعلم ان الشبهة نوعان الاول شبهة فى الفعل وهو توهم ماليس دليل الحل دليله ويسمى شبهة الاشتباه ولابد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثانى شبهة فى المحل وهو مايوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع وتسمى شبهة الدليل وهذا النوع لايتوقف تحققه على الظن اى ظن الجانى لان المؤثر فى الاسقاط وهو الدليل لايتفاوت بالظن وعدمه هذا فقول الش اوفى موضع يشير الى النوع الاول والمثال الذى اورده من الثانى قطعا فكلامه لا يخلو عن حزازة فمثال النوع الاول كمن زنى بجارية والده اوامرأته على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان هذا جهل حصل فى موضع الاشتباه فان وطىء الاب جارية ابنه لايوجب الحد والقرابة واحدة وهذا القرب لما اوجب تأويلا فى احد الطرفين اشتبه على الولد فظن انه يوجب تأويلا فى الطرف الآخر فيصير

شبهة

شبهة ولان الاملاك متصلة بين آلاباء والابناء والمرأة والزوج والمنافع دائرة ولهذا الاتقبل شهادة احدهما للاخر فيصلح عذرا ولا يلزمه الحد (قوله ظنا منه ان الحجامة فطرته) وظنا منه انه على تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة (قوله تفسد الصوم عند الاوزاعي لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم فيفيد شبهة فى الدليل فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة وهذا اذا استفتى فافتى بالفساد او بلغه الحديث ولم يعرف نسخه وتأويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابى يوسف يجب مطلقا اذ ليس للعامى الاخذ بظواهر الاخبار

(قوله يكون عذرا) حتى لو مكث فيها مدة ولم يصل ولم يصم فيها ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما اذ الخطاب خفى فى حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا باستفاضته وشهرته لان دار الحرب ليس بمحل شهرة احكام الاسلام فيصير جهله به عذرا بخلاف الذمى اذا اسلم فى دار الاسلام ولم يصل مدة ولم يعلم وجوبها وجب عليه القضاء لانه فى دار شيوع الاحكام ويمكنه السؤال فترك السؤال تقصير منه فلا يكون معذورا

(قوله ما يكون بمعناه) اى كل جهل مبنى على خفاء الدليل وفيه لزوم ضرر سواء توقف لزومه على قبوله اذ كان قبله مخيرا كجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق حيث يقع كل من الشرى من الموكل وبيع ماله فضوليا او لا كجهلهما بضده وهو العزل والحجر فيصح تصرفهما وامثالها المذكورة فى المطولات بدلا يلها

(والسفه) وهو الثانى من العوارض المكتسبة وهو فى اللغة الخفة وفى اصطلاح الفقهاء عبارة عن تصرف المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام العقل وذلك لا يوجب الخلل فى الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ويمنع منه ماله فى اول بلوغه اجماعا بقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما اى لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها فالاضافة لادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله جل ذكره فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم

(قوله وفى اصطلاح الفقهاء) الخ وهو معنى شرعى له وله معنى آخر اعم منه وهو خفة تعترى فرحا او غضبا فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته فيتناول ارتكاب كل محظور وما ذكره الش اخص وهو المصطلح هنا وذا بتخصيص العمل بما يخالفهما من وجه لوخامة عاقبته وان شرع وحمد باصله وهو السرف والتبذير فى المال فلا يفهم عند الاطلاق ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة (قوله بخلاف مقتضى العقل والشرع) قيد بهما فان اصل البر والاحسان مشروع الا ان الاسراف وهو المجاوزة عن حدهما حرام (قوله وهو لا ينافى الاهلية) اى اهلية الوجوب والاداء لكمال العقل والبدن

واجاب القائلون بان الحجامة لا تفطر بامرين احدهما ادعاء النسخ وذكروا فيه ما رواه البخارى وغيره والثانى التأويل بان المراد ذهاب ثواب الصوم بسبب انهما كانا يغتابان صدق الاصول

(وذلك مثل ما روى فى قصة اهل قبا فانهم صلوا الظهر الى بيت المقدس بعد نزول فرض التوجه الى الكعبة وافتتحوا العصر متوجهين اليه ايضا فاخبروا بالتحويل فتوجهوا الى الكعبة واتموا صلاتهم وجوز ذلك لهم النبى صلى الله عليه وسلم لان الخطاب لم يبلغهم صدق الاصول

(كمن لا يطلب الماء فى العمران ولكنه تيمم وصلى على ظن عدم الماء والماء موجود لم يجزه لانه مقصر فى ترك الطلب فى موضعه غالبا اما اذا لم يكن موجودا فى الواقع جازت بخلاف ما لو ترك الطلب فى المفازة على ظن عدمه وتيمم وصلى حيث جازت صلاته لانه لم يلزمه الطلب صدق الاصول

(قوله ولا يمنع شيئا من احكام الشرع) في اهلية الخطاب فيكون مطالبا بالاحكام كلها ولا يمنع شيئا من التصرفات لانه اذا بقي السفيه اهلا لتحمل امانة الله ووجوب حقوقه بقي اهلا لحقوق العباد باولى فلا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب بحال سواء حجر عليه اولم يحجر لكنه يكابر عقله بترك الواجب عن علم فلا يستحق النظر بالحجر وهو منع نفاذ التصرف القولي فلا حجر عند الامام ابي حنيفة رہ اذ المكابرة لا تصلح مانعا عن نفاذ التصرف من اهله مضافا الى محله والمعصية ليست سببا للنظر ولذا يخاطب بالحقوق ويحبس في ديون العباد وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التي تندرء بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال وجوزاه فيما يقبل الفسخ (قوله ويمنع منه الخ) ومدة المنع الى الرشد عندهما لان الله تعالى علق الايتاء بايناس الرشد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فاذا لم يونس فيه رشد عند البلوغ لا يدفع اليه المال بهذا النص فكذا اذا بلغ خمسا وعشرين لان السفه يستحكم بطول المدة والى سن الرشد عنده فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية وهو خمس وعشرون سنة فان اقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو لا ينفك عن الرشد الا نادرا فاقيم مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد اولم يونس

(والسكر) وهو ان حصل بشرب شيء مباح كشرب البنج والافيون للتداوي وشرب المكره الخمر بالقتل وقطع العضو وشرب المضطر الخمر للعطش فهو في هذه الصور كالاغماء وان حصل من شرب محظور فلا ينافي الخطاب وتلزمه احكام الشرع وتصح عبارته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير الا السرقة والاقرار بالحد الخالصة كاقراره بشرب الخمر والزنا فانه لا يحد لان الرجوع عن اقرار الحدود الخالصة لله تعالى جائز

(قوله والسكر) وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة اسبابه فيمنعه عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله فلذا لا يزيل اهلية الخطاب وعد مكتسبا لكون سببه وهو الشرب اختياريا وحده اختلاط الكلام والهذيان وزاد ابو حنيفة رہ في السكر الموجب للحد كونه لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففيه نقصان وهو شبهة العدم فيندرىء به واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر معه ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجبه كذا في نسخات الاسحار (قوله كشرب البنج والافيون) التمثيل بهما يدل على حلهما وقيده بقوله للتداوي كما هو قول ابي حنيفة رہ وابي يوسف رہ فيه لانه على قصد السكر حرام كما قال ابن نجيم وكذا على قصد اللهو والطرب قال ابن ملك وذكر قاضيخان

فی شرحه للجامع ناقلا عن ابیحنیفةره ان الرجل اذا کان عالما بتأثیر البنج فی العقل فاکل فسکر یصح طلاقه وعتاقه وهذا یدل علی انه حرام انتهی (قوله کالاغماء) فیمنع صحة التصرفات من الطلاق والعتاق والبیع والشراء ونحوذلک لانه لیس من جنس اللهو حتی یؤآخذبه فصار من اقسام المرض کالصداع فلایکون المبتلی به مخاطبا (قال فی افاضة الانوار واستثنی ابن نجیم مسئلة واحدة وهی سقوط القضاء فانه لایسقط عنه وان کان اکثر من یوم ولیلة لانه بصنعه (قوله من شرب محظور) کشرب المحرمات من الاشربة کالخمر ونحوه فلا ینافی هذا النوع من السکر الخطاب بالاجماع لقوله تعالی یاءیها الذین آمنوا لاتقربوا الصلوة وانتم سکاری حتی تعلموا ماتقولون وهذا الخطاب حال السکر لان معناه اذا سکرتم فلاتقربوها لان الحال قید للمطلق لا الطلب کقوله تعالی غیر محلی الصید فانه حال قید الایفاء لا ایجابه لوجوبه علی محلی الصید فیکون ممنوع القرب من الصلوة حال السکر بهذ الخطاب فیکون مخاطبابه فی تلک الحالة ضرورة ولان الخطاب ان کان متوجها حال السکر فظاهر وکذا اذاکان متوجها حال الصحو لانه یصیر فی التقدیر کانه قال للصاحی اذا سکرت فلاتقرب الصلوة وهو اضافة الخطاب الی حال منافی له فیتعلق الخطاب بالسکر کابتداء الخطاب فی حالة السکر فلوکان السکر منافیا للخطاب لماجاز ذلک کما لایجوز ان یقال للعاقل اذاجننت فلاتفعل کذا (فان قیل السکر ینافی فهم الخطاب کالنوم والاغماء وخطاب من لایفهم خلاف للنص والعقل (قلنا عدم الفهم فی السکر ممنوع بل فی قول الله دلیل علی ان السکر لاینافی فهم الخطاب فی الجملة لان المخاطبین بهذا القول الذین هم کانوا مباشرین بالصلوة حالة السکر ومباشرتهم فی هذه الحالة تدل علی انهم یفهمون الخطاب فی الجملة کما، یقتضیه حد السکر فی حرمة الصلوة باختلاط الکلام والهذیان واعتبار ابیحنیفةره عدم التمییز فی حده الموجب للحد احتیاطا اذ مبناه علی الدرء ومعنی حتی تعلموا حتی تیقنوا لاحتی تفهموا حتی یقال ان سیاق الایة تأبی عن ذلک فلاینافی السکر مطلق العلم الذی هو مرادف للفهم بل ینافی العلم الیقینی وعلی تقدیر التسلیم نقول ان السکران غیر مخاطب حقیقة بل الخطاب یتوجه باعتدال حاله الخفی واقیم السبب الظاهر وهو البلوغ مع العقل مقامه تیسیر التعذر الوقوف علی حقیقته فاذافاتت قدرة فهم الخطاب بسبب من العبد هو معصیة عدت قائمة زجراله فبقی الخطاب فی حقه اذ فی وسعه دفع السکر بالامتناع عن مباشرة سببه فکان بالاقدام علی فکان مباشرة سببه المحظور شرعا مضیعا للقدرة فلایکون معذورا فتفکر فی هذا المقام (قوله احکام الشرع کلها) من الصلوة والصوم وغیر ذلک ویصح عبارته کلها وهو احد قولی الشافعی ره وفی قوله الاخیر لایصح وهو قول مالک والکرخی والطحاوی من اصحابنا کطلاق النایم وعتاقه وقد مر الفرق بین ماهو آفة سماویة وبین غیرها ویصح بیعه وشراءوه واقراره وتزویجه الولد الصغیر والصغیرة واقراضه واستقراضه وسائر تصرفاته قولا وفعلا عندنا کذافی کتب الاصول (قوله والاقرار بالحدود الخالصة) وهو مایحتمل

الرجوع فخرج مالايحتمله كحد القذف فانه يحد وقيد بالحدود لانه لواقر بالقصاص صح وقيد بالاقرار لانه اذا باشر سبب الحد معاينة حد اذا صحا (قوله لان الرجوع الخ) والسكران من دليل الرجوع اذ السكران لايثبت على شيء عما يقول الايرى ان العلماء اتفقوا ان السكر لايتحقق بدون هذا وهو اختلاط الكلام وعدم الثبات على قول فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع من الاقارير وكذلك لايصح ردته حتى اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن منه امرأته لان الردة تبتنى على القصد الصحيح والاعتقاد وعند ابي يوسف ره تبين منه امرأته لانه مخاطب كالصاحي في اعتبار اقواله وافعاله والكافر اذا اسلم في حالة السكر يحكم بصحة اسلامه كما في المكره ودليل الرجوع وهو السكر لايكفي فيه لان الاسلام لايقبل الرجوع فلا يؤدي فيه دليل الرجوع

(والهزل) وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح عبارة من ان يراد باللفظ معنى لايكون اللفظ موضوعا له ولايكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة (والسفر) وهو الخروج المديد عن موضع الاقامة على قصد السير وادناه ثلثة ايام وهو غير مناف للاهلية لكنه من اسباب التخفيف والتأخير

(قوله وفي الاصطلاح عبارة آه) وهذا التعريف يوافق على مانقل عن الشيخ ابي المنصور ره بما لايراد به معنى لاحقيقي ولامجازي وضده الجد فيتناولهما وفسر فخر الاسلام بان يراد باللفظ مالم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بقسميه فيتناول وضع المجاز ويرادفه التلجئة وقيل هو اعم منها والاول اصح وشرطه التصريح به لاذكره في العقد وحكمه ان لاينافي الاهليتين ولااختيار المباشرة والرضاء بها بل اختيار الحكم والرضاء به كخيار الشرط بعد مهما في حق الحكم لا السبب غير ان شأنه أن يفسد البيع ولايفيد الملك بالقبض بخلاف الخيار اذا لم يؤبد وان التصريح به شرط لافي العقد بل قبله وفي الخيار فيه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على المشي مثلا يختار ذلك ولايرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبايح بارادة الله تعالى لابرضاه لان الله تعالى لايرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فالتصرفات بحسب الاختيار والرضى اما اعتقاديد فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لابما هزل به والاسلام هزلا صحيح يوجب الحكم بالاسلام واما اخبارات فالهزل يبطلها سواء كانت فيما يحتمل الفسخ اولا واما انشاآت فلها تفصيل في المطولات (قوله والسفر) وهو لغة قطع المسافة مطلقا اى قصيرة اومديدة اشتق منه المسافر للمبالغة (قوله الخروج المديد) اعني الامتداد الحاصل بالمصدر (قوله وادناه ثلثة ايام) المعتدلة في الطول والقصر وبعض المشايخ قدروه باقصر ايام السنة كذا في القهستاني بحسب السير الوسط المناسب لمحله من بعد صلوة الفجر الى الزوال (قوله من اسباب التخفيف والتأخير) الاول بالنسبة الى

والمشهور عند الفقهاء الى المغرب لايحتسب وقت اداء العبادات الموقتة واوقات الاستراحة قالوا ان ادخال البعض الليل للمقابلة فقط لالقطع المسافة لان الليل للاستراحة فالاولى تركها صدق الاصول

الى الصلوة و الثانى بالنظر الى الصوم اوجدت المشقة اولم يوجد لكونه من اسباب المشقة بنفسه مطلقا اذ جنسه لايخلو عن مشقة ما اقلها من التحرك والمشقة من اسباب التخفيف فجعل نفس السفر قائما مقام المشقة مطلقا بخلاف المرض فان منه ما ينفعه الصوم كالتخمة ومنه مالايضره اى لايوجب ازدياده كالبرص الابيض فلم يتعلق رخصته بنفسه بل مايضر به الصوم ففى الصلوة القصر عزيمة اورخصة اسقاط لشطر ذوات الاربع وعند الشافعى ره ترفية فلايبطل العزيمة كما فى الصوم وقد مر بيانه فى بحث الرخصة والعزيمة والمسافر اذانوى الصوم وشرع فيه بان اصبح صايما اوكان مقيما ثم سافر بعد ما اصبح لايحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب عليه بالشروع وكون السفر من الامور المختارة فلايسقط به ماتقرر عليه وجوبه بخلاف المريض اذا تكلف للصوم ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة لايمكن رفعها فيؤثر فى اباحة الافطار ولو افطر مع انه لايحل له الفطر لم يلزمه الكفارة لتمكن الشبهة فى وجوبها باقتران السبب المبيح للفطر فان السفر يبيح الفطر فى الجملة (واحكام السفر يثبت بنفس الخروج من عمران المصر لمااشتهر انه عليه السلام كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر وكان القياس ان لايثبت الاحكام الابعد تمام السفر بالمسير ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم لايثبت قبل تمام العلة لكن تركنا القياس بالسنة تحقيقا للترفية المطلوب شرعا فى حق الجميع

اذلو تحقق الرخص على تمام علته لم يثبت الترفية فى الكل بل فى حق من قصد مسيرة اكثر من ثلاثة ايام ولياليها فيفوت الغرض المطلوب الاترى انه اذانوى رفضه بنية الرجوع الى بيته قبل تمام علته صار صار مقيما وان كان فى غير موضع الاقامة لان السفر لما لم يتم علته كانت نية الاقامة نقضا لا ابتداء علة فاذا سافر ثلاثة ايام ثم نوى الاقامة فى غير موضع الاقامة وهو المفازة لم يصح لان هذا ابتداء ايجاب فلايصح فى غير محله الخ صدق الاصول

(والخطاء) وهو السادس من العوارض المكتسبة وهو فى اللغة ضد الصواب وفى الاصطلاح وقوع الشىء على خلاف ماار يد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد يصير شبهة فى العقوبة حتى لايأثم الخاطىء ولايؤاخذ بحد وقصاص ولايجعل الخطاء عذرا فى حق العباد حتى يجب عليه ضمان المال ووجبت به الدية وصح طلاقه حتى اذا اراد ان يقول اقعدى فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق عندنا وعند الشافعى ره لايقع قياسا على النائم وهذا ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطىء عالم بكلامه والمراد بقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء حكم الاخرة لاحكم الدنيا الايرى انه يؤاخذ بالدية والكفارة وينعقد بيعه اذا وقع من خصمه القبول كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال المخاطب قبلت

(قوله والخطاء)قد يراد به العدول عن الصواب كقوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا او يراد به ماليس بعمد نحو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ ورفع عن امتى الخطاء والنسيان وهو المراد ههنا وعرف بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وما ذكره الش راجع اليه ولوجود قصد ما جاز ان يؤاخذ به بدليل دعائه عليه السلام خلافا للمعتزلة ولذا عد من المكتسبة قالوا المؤاخذة بالجناية وهى بالقصد والجواب المؤاخذة بعدم التثبت والاحتياط الواجب الذى ينبىء عنه

الخطاء لا بنفس الخطاء (قوله اذا حصل عن اجتهاد) حتى لو اخطأ فى القبلة بعد ما اجتهد جازت ولا يأثم ولو اخطأ فى الفتوى بعد ما اجتهد لا يأثم ويستحق اجرا واحدا وفى الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد ووجه انتفاء الاثم ان العصمة عن الخطاء ليس فى اختيار العبد فلو ادى الخطاء فى الاجتهاد الى الاثم لا يميل احد الى الاجتهاد وفسد باب الاجتهاد وفيه حرج عظيم ولا حرج فى الدين عقلا وشرعا (قوله ويصير شبهة) اى شبهة عدم الجناية والشبهة دارئة فى العقوبات فلا يؤآخذ بحد حتى لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يجب الحد ولا يأثم اثم الزنا ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا يأثم اثم قتل العمد وان كان يأثم اثم ترك التثبت (قوله وقصاص) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولكن لا ينفك عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان لم يكن سببا للعقوبة المرضة اذ الكفارة يشبه العبادة والعقوبة فيستدعى سببا مترددا بين الحظر والاباحة والخطاء كذلك اذ اصل الفعل وهو الرمى الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قاصرا فى معنى الجناية فصلح سببا للجزاء القاصر ذكره العلامة ابو النصر فى شرحه (قوله يجب عليه ضمان المال) قيد به احترازا عن النفوس فلو اتلف مال انسان خطاء بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذور الا ينافى عصمة المحل والدليل على انه بدل المحل لا جزاء الفعل انه لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد كما لو كان المتلف واحدا ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كامل كما فى القصاص وجزاء الصيد (قوله ووجبت به الدية) لكن على وجه التخفيف حيث وجبت على العاقلة فى ثلاثة سنين لا فى مال القاتل كضمان العدوان من حيث ان الخطاء عذر فيما هو صلة لم يقابل مالا ومبنى الصلة على التخفيف (قوله يقع الطلاق عندنا) اى عند الحنفية كما هو مروى عن ابيحنيفة ره وابى يوسف رحمهما الله تعالى لكن الوقوع عندنا انما هو فى الحكم والقضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى فهى امرأته نص عليه ابن الهمام فى فتح القدير (قوله خلافا للشافعى ره) لان الطلاق يقع فى الكلام واعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد فى الخاطىء القصد الصحيح فاذا لم يعتبر كلامه فيكف يقع طلاقه قلنا نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف الحكم على وجوده حقيقة لان فى وقف الحكم على وجوده حقيقة حرج اذ الغفلة عن معنى اللفظ كما فى صورة الخطاء وعدم القصد امر خفى باطن فكيف يعلم وجود القصد حقيقة فلا يناط الحكم به فاقيم تمييز البلوغ عن عقل مقامه ودفعا للحرج لان العاقل البالغ لا يفعل الفعل غالبا الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه دليلا على القصد بخلاف النوم فان عدم القصد فيه ظاهر للعلم يقينا بان النوم ينافى اصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال العقل فكانت اهلية القصد

ولما كان القصد لا يخلو عن ضرب تقصير بترك التثبت لم يصلح سببا للكرامة الا يرى انه صلح سببا للجزاء القاصر ولهذا افرقنا بينه وبين النسيان فقلنا ان الناسى اذا اكل استوجب بقاء الصوم من غير اداء وهذه كرامة تثبت شرعا حيث جعل الناقص عدما فى حقه والخاطىء اذا اراد المضمضة فسبق الماء فى حلقه لم يلحق به استحقاقا لهذه الكرامة اذ ليس فى معناه لتمكن التقصير فى حقه صدق الاصول

معدومة فى النائم بيقين من غير حرج فى دركه كذا فى التقرير (قوله عالم بكلامه) غير انه واقع بتقصيره (قوله وينعقد بيعه) فان البيع يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضى لكونه مما يحتمل الفسخ فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشئ منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه فى ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضى حقيقة فيملك بالقبض وقال ابن نجيم والظاهر ما فى التحرير انه كبيع الهازل فلا يملك بالقبض اذ لا قصد فى خصوص اللفظ ولا حكمه ولو لم يصدق خصمه فى خطائه لم يمكنه اثباته بالبينة وهو ظاهر ثم انعقاد البيع مجزوم لا توقف فيه بمقتضى الاصل لكن لا رواية فيه عن اصحابنا ولذا قال فخر الاسلام ويجب ان ينعقد اشارة الى ما قلنا هذا

(والاكراه) وهو على ثلاثة اقسام الاول ما يعدم رضاء المكره ويفسد الاختيار مثل الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل الملجئ (والثانى ما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار كالاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة او الضرب الذى لا يخاف به التلف على نفسه (والثالث ما لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ولكنه يغتم به كحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخيه والاكراه بهذه الاقسام الثلثة لا ينافى كون المكره مخاطبا ولا كونه اهلا للاحكام لان ما به الاهلية متحقق معه حالة الاكراه فان المكره عليه متردد بين فرض كاكل ميتة اذا اكره بالقسم الاول فانه يفرض عليه الاكل ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا له لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه القى نفسه فى الهلاك من غير فائدة ومتردد بين حظر كالاكراه على الزنا وقتل النفس بغير حق فيحرم فعلهما عند الاكراه ومتردد بين اباحة كالافطار فى الصوم اذا اكره عليه يباح ومتردد بين رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص ذلك مع اطمئنان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه من القسم الاول فليطلب تمام ما يتفرع على الاكراه فى الفروع فانه المتكفل به

(قوله والاكراه) هو حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهذا التعريف مما اختاره فخر الاسلام وعليه بناء تقسيمهم الاكراه على الثلاثة وشرطه اما من جهة المكره على صيغة اسم الفاعل فهو تمكنه من ايقاع ما هدد به لان عدم تمكنه من ذلك يجعل اكراهه هذيانا ومن جهة المكره فهو ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره فى ايقاع ما هدده به عاجلا لانه لا يصير ملجئا محمولا عليه الا بذلك واما من جهة ما اكره به فهو ان يكون متلفا نفسه او مزمنا او متلفا عضوا او موجبا بما يعدم الرضاء باعتباره واما من جهة ما اكره عليه فهو ان يكون المكره ممتنعا عنه اما لحقه او لحق آخر او الشرع وبحسب هذه

الاختلافات يختلف الحكم (قوله ما يعدم رضاء المكره) وهو نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر وظاهر ان الاكراه يعدمه (قوله ويفسد الاختيار) وهو القصد الى أحد طرفى الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر (قوله اوعضو من اعضائه) ولو انملة لان حرمته كحرمة النفس والمراد من الفوت الفوت بغلبة ظنه والا اذا لم يغلب على ظنه تفويت احدهما بل ان ذلك تهديد وتخويف لاتحقيق لايكون اكراها اصلا (قوله الكامل الملجئ) اى الكامل الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو وفى المنتخب الالجاء بيچاره كردن (قوله ولايفسد الاختيار) لعدم الاضطرار الى مباشرة ما اكره عليه لتمكن المكره من الصبر على غير ما يفوت به النفس او العضو (قوله كالاكراه بالقيد الخ) والاكراه على شئ بالحبس والضرب الذى لايفضى الى تلف عضو بانه لو لم يفعل هذا الامر المكره عليه يحبس اويضرب (قوله ما لايعدم الرضاء) اى كمال الرضاء فلا يرد ان القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان من قال انه اكراه يقول بانتفاء الرضاء ثمة اذ المعتبر فى الاكراه عدم تمام الرضاء لا اعدامه فاعتبار الرضاء فى الجملة غير مستبعد (قوله كحبس ابيه الخ) ويدخل فيه حبس كل ذى رحم محرم لان القرابة المتأبدة بالمحرمية بمنزلة الولاد والقياس ان هذا القسم ليس باكره لانه لا يلحقه ضرر بذلك وفى الاستحسان انه اكراه لان بحبسهم يلحق من الحزن والهم ما يلحق بحبس نفسه او اكثر فكما ان التهديد فى حقه بذلك يعدم تمام الرضاء فكذا التهديد بحبس احدهم اذا كان الولد بارا وفى قوله ولكنه يغتم الخ بيان لوجه الاستحسان كما اوضحنا (قوله ولاكونه اهلا) اى اهلية الوجوب والاداء لانها ثابتة بالذمة وهو العقل والبلوغ ولايخل الاكراه بشئ من ذلك (قوله فان المكره عليه مردد) اى مبتلى فى حالة الاكراه كما فى حالة الاختيار والابتلاء اى ترتب الاجر تارة والاثم اخرى يحقق الخطاب وهذا دليل لقوله لاينافى كون المكره مخاطبا وانه لاينافى اى لايبطل اختيار المكره به وان افسد فى بعض صور الاكراه حملا على الاختيار الاهون لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل واوفق له فالاقوال التى لا تنفسخ لم تبطل بالكره وتنفذ عليه به كالطلاق ونحوه والتى تنفسخ كالبيع والاجارة يفسد اى تنعقد فاسدا ولايصح به الاقارير وفيه تفصيل فى المفصلات وبعضه فى صدق الاصول (قوله وبين اباحة) والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يوجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لايأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض كذا فى التلويح وقد ناقشه فيه محشيه والتحقيق فى هذا المقام ماذكره العلامة الفنارى حيث قال وذكره

قسما

قسما برأسه لانه يحتمل ان يوجر بالصبر كما فى المقيم اوبالاقدام كما فى المسافر وفى الاثم بالعكس فمطلقه بين بين لانه لايأثم ولايوجر كماظن ولالانه يأثم بالصبر لكن لالاباحة بل لبذل نفسه بترك المباح كماقتل فان كلا منهما ممنوع ولالان بينه وبين اجراء كلمة الكفر فرق قبل الاكراه حيث يحتمل الصوم السقوط لان الصلوة مثلا فيه وهى من قسم الرخصة (قوله كاجراء كلمة الكفر) فانه ظلم فى اصله رخص بالنص فى قصة عمار رضى الله عنه وبقى عزيمة بخبر حبيب رضى الله عنه ومع هذا فالاجراء نوع جناية دون القتل اذا هذا اهتك حرمة الشرع صورة ومعنى وذلك صورة فقط والقلب مطمئن (قوله يرخص له ذلك) مع بقاء الحرمة يوجر فيه لوصبر سواء كان حقا لله تعالى لايحتمل السقوط اويحتمله كالعبادات او للعبد كماسيجيء

(والحرمات انواع منها) اى من الانواع (مالارخصة فيه) بالاكراه كالزنا بالمرأة اذفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما اذ لايجب على الام نفقته فكان الزنا كالقتل وانما قيدنا الزنا بالمرأة لان زنى المرء بالرجل مما يحتمل الرخصة اذا اكرهت بالنفس او القطع لانه ليس فى التمكين معنى القتل الذى هو المانع عن الرخصة فى جانب الرجل لان نسب الولد عنها لاينقطع ولذا سقط الاثم والحد عنها ومما لارخصة بالاكراه قتل المسلم بغير حق لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه سواء فى استحقاق العصمة وخوف التلف فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه فى حكم العدم للتعارض بينهما فى استحقاق الصيانة من غير مرجح

(قوله والحرمات انواع) هذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لايجوز الاقدام عليها عند الاختيار فى انه يكون حراما اومباحا اومرخصا فيه (قوله مالارخصة فيه) يعنى بعذر الاكراه اصلا سواء كان ملجئا اولم يكن كالقتل والجرح والزنا فانه لايثبت الترخص فى هذه الاشياء بالاكراه ولاتسقط الحرمة (قوله كالزنا) اى زنا الرجل بالاكراه فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لما بينه الش (قوله فساد الفراش) ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن (فان قلت هذا مسلم فى غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلايكون هالكا قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه فتجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفى صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضى الى اهلاكه (قوله لاتجب على الام نفقته) ولايجب على الزانى تأديبه وانفاقه فهو داخل فى العمل بالاكراه الذى كان حظرا (قوله والمكره والمكره عليه سواء الخ) فلايكون للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان عبده لصيانة نفسه فصار الاكراه فى حكم العدم فى حق تناول دم المكره عليه للتعارض فلايحل اصلا وكذا الجرح وقطع الاطراف

لما ذكر المصنف الاكراه وهو يقتضى المكره والمكره والمكره به والمكره عليه اراد ان يقسم الاكراه ببيان انواعه باعتبار الافعال الحاصل باكراه المكره لان تلك الافعال اما فرض او محظور اورخصة كما بينا فى صدر المبحث وذكر من بين الانواع نوع المحرمات لتعددا قسامها فهالان منها مالا يزول حرمته ولايدخلها رخصة اصلا كحرمة الزنا والقتل ومنها مايحتمل السقوط كحرمة اكل الميتة ومنها مالايحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر لكن لايسقط بعذر الاكراه كتناول مال الغير وسياتى تفصيلها انشاء الله تعالى صدق الاصول

لان لطرف المؤمن من الحرمة مالنفسه فيتحقق التعارض ايضا فلا يثبت الترخص فلو قيل له لتقطعن يد فلان اوليقتلن لايحل له ذلك ولوفعل كان آثما

(ومنها) اى من الحرمات (مايحتمل السقوط) اى ترتفع الحرمة بالكلية بسبب الاكراه ويصير حلال الاستعمال كحرمة الخمر ولحم الخنزير والميتة ونحوها فان حرمة هذه الاشياء تثبت بالنص حالة الاختيار دون الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ماحرم عليكم الا مااضطررتم اليه وهذا اذا كان الاكراه من القسم الاول وان كان من القسمين الاخيرين فلا يرتفع الحرمة عن هذه الاشياء (و) من الحرمات (ما) اى حرمة (لايحتمله) اى السقوط لكنه محتمل الرخصة بالاكراه الكامل كاجراء كلمة الكفر العياذ بالله فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة (ومن) المحرمات (ما) اي حرمة (تحتمله) اى السقوط في الجملة (و) لكنها (لاتسقط بعذر) اى بعذر الاكراه ويحتمل الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بغير اذن بالتصرف من صاحبه فاذا اكره عليه بالاكراه الكامل جازله ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذاصبر في هذين القسمين الاخيرين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة حق الشرع القويم

(قوله قال الله تعالى وقد فصل لكم الآية) فالملجئ من الاكراه بان كان بالقتل او القطع يبيحها اى يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لايثبت الحرمة فيها فتبقى على الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ لخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوت النفس او العضو فكان الممتنع من تناوله عند الاكراه مضيعا بدمه فصار آثما اذا كان عالما بسقوط الحرمة والافيرجى ان لايكون آثما لان الموضع خفى فيعذر بالجهل (قوله فلاترتفع الحرمة) لعدم الاضطرار لكن يورث الشبهة حتى لوشرب الخمر باكراه غير ملجئ لايحد هذا استحسان وفي القياس يحد اذلا تأثير للاكراه بالحبس في الافعال فوجوده كعدمه وجه الاستحسان ان الاكراه الكامل اوجب الحل فاذا وجد الناقص منه يصير شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة يصير شبهة في اسقاط الحد عن الشريك بوطئها (قوله مالايحتمله الخ) يعنى انه لايحل متعلقها قط لكن قد يرخص العبد في فعله مع بقاء الحرمة وذلك لان الكفر حرام ابدا واجراء كلمة الكفر كفر صورة لتعلق الاحكام بالظاهر فيكون حراما ابدا الا انه رخص فيه بالاكراه مع اطمئنان القلب بالايمان وكذا سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصوم والصلوة والحج وقتل صيد الحرم اوفى الاحرام لكن فيها تفصيل (قوله كاجراء كلمة الكفر) والقلب مطمئن بالايمان واذا صبر وبذل نفسه لاعزاز دين الله كان شهيدا (قوله فانه قبيح لذاته) لانه ظلم في اصل وضعه قال الله تعالى والكافرون هم الظالمون لكنه

رخص

رخص فيه بالنص فى قصة رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اخذوا فى غزاة مسيلمة الكذاب فقال لاحدهما ماتقول فى محمد قال انه رسول الله قال فماتقول فى قال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ماتقول فى محمد قال انه رسول الله قال فما تقول فى قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثانى فقد صرع بالحق فهنيئا له واجراء كلمة الكفر وان كان جناية فى الظاهر لفوات صورة التوحيد لكنه بقى اصله وهو اعتقاد القلب وهذا الضرب من الجناية دون القتل ولذلك احتملت هذه الجناية الرخصة دونها (قوله ومنها مايحتمله) ادرج صاحب التوضيح هذا النوع تحت الذى قبله وجعل النوع ثلاثة اقسام اما انيكون فى حقوق الله اوفى حقوق العباد والاول اما ان يحتمل السقوط اولا وكان المصنف ره جعله قسما برأسه لما اشار اليه الشارح من احتمال هذه الحرمة السقوط فى الجملة (قوله جاز له ان يفعل ذلك) يعنى جاز ان يجعل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير لان المال مبتذل فى نفسه والحرمة لحق الغير ولكنه لما كان اخذ المال واتلافه ظلما وعصمة صاحبه فيه قائمة فبقى حراما فى نفسه لبقاء دليله واذا كان دليل الحرمة قائما كان استهلاكه لصيانة الاعلى رخصة فان الرخصة مايستباح لعذر مع قيام المحرم فاذا صبر حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم ولاقامة حق محترم فصار شهيدا ايضا

(فصــــل فى المتفرقات) من المسائل (الالهام) هو الالقاء فى الروع من علم يدعو الى العمل من غير استدلال (ليس بحجة) اى ليس من اسباب المعرفة لايجوز العمل به عند الجمهور (وقال بعض الصوفية انه) اى الالهام (فى حق احكام الشرع حجة) يجوز العمل به لقوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها اى عرفها بالايقاع فى القلب ولانه اذا جاز ان يلهم النحل كما قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية حتى عرفت مصالحها بلانظر منها فالمؤمن اولى بذلك منها لانه شرح قلبه بالنور ليهتدى بذلك النور الى الامــور قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال النبى صلى الله عليه وسلم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وما الفراسة الاخبره عما يقع فى القلب من غير نظر فى حجة وكذا الآثار فى ذلك (وحجة الجمهور قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الامن كان هودا اونصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين) فالزمهم الكذب لعجزهم عن برهان يمكن اظهاره فلوكان الالهام حجة لما الزم الكذب بعجزهم عن اظهار الحجة (وقال النبى صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار وهو جايز بالرأى المستفاد من النظر والاستدلال باصول الدين بالاجماع فثبت ان المراد به الرأى بلانظر فى الاصول (ولان مايقع فى القلب قديكون من الله بالالهام وقديكون من الشيطان بالاضلال قال الله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقديكون من النفس قال الله تعالى ونعلم ماتوسوس به نفسه فلايخلص من الاحتمال ولاحجة مع الاحتمال وماتمسكت به الصوفية فجواب فليطلب فى موضعه

قال فى شرح الاصول توضيحه ان حق الله تعالى وحق العبد اذا اجتمعا متساويين يرجح حق العبد لحاجته فكيف اذا غلب حقه فاذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله فكان شهيدا او اذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى انتهى وقال فى اصول فخر الاسلام وكذلك فى سائر حقوق الله تعالى مثل فساد الصلوة والصوم وقتل صيد الحرم اوفى الاحرام لما قلنا قال اكمل الدين الا اذا كان المكره على مسافر حتى قتل كان اثما لان الله تعالى اباح له الفطر فكان فى الامتناع كالمضطر فى الميتة انتهى صدق لاصول

(قال الالهام) اى الهام غير الانبياء ليس بحجة على الغير واما الهام الانبياء عليهم السلام فهو حجة عليهم وعلى غيرهم لانه من اقسام الوحى الظاهر على قول ووحى خفى على قول (اعلم ان العلم قد يحصل فى القلب بلا مباشرة الاسباب كما كان لام موسى عليه الصلوة والسلام بقذف موسى فى التابوت على رواية وقد كان يحصل فى المنام كما كان لابراهيم عليه السلام لذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشاف فى تفسير قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله ان الكل يسمى وحيا ويخص الاول بالالهام ايضا فهذا هو المراد هنا (قال الامام حجة الاسلام العلم الحاصل بلا دليل يسمى الهاما وذلك امابمشاهدة الملك الملقى فيسمى وحيا ويختص به الانبياء او بلا مشاهدة ملك يسمى الهاما ويختص بالاولياء (قوله الالقاء فى الروع) اى بلا كسب بالمعنى الاعم وهو صدور امر فى الشىء لا بالارادة التابعة لغرض ولا مع كراهة وكلفة وقال بعضهم هو لايكون الا بالخير ويرد عليه قوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها ولذا اطلقه الشارح ولم يقيده بقوله بطريق الفيض (قوله ليس من اسباب المعرفة) بصحة الاحكام الشرعية اعتقادية كانت اوعملية وفسادها حلية وحرمة وكراهة والدليل على ان الالهام ليس سببا للمعرفة ان الالهام يلتبس بالوسوسة والالهام من الملك والوسوسة من الشيطان وباب الملك باب واحد وابواب الشياطين لاينضبط فى عدد وهو اجس النفس واهوائها التى يعجز نطاق الحصر عن احاطتها كلها ابواب للشياطين ومعينها وقد جعل الله الهوى غالبا فى النفوس مشاغلا للعقول بعاجل المنافع والحظوظ فلابد من موازنة ما الهم على ما اوحى اذا جمع فاذا المفيد الوحى او الاجماع وليس بالالهام كفاية بحال فلايقوم حجة اصلا ذكره العلامة ابو النصر القورصوى (وايضا ان كل واحد يدعى انه الهم صحة قول نفسه وفساد قول خصمه فيؤدى الى القول بصحة الاديان المتناقضة (اويقال فى اظهار خطائهم انى الهمت ان الالهام لايكون دليل صحة الاديان والمذاهب فان صح الهام هذا ثبت ان الالهام ليس بدليل الصحة فان لم يصح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن القول بصحة كل الالهام على الاطلاق مالم يقم الدليل على صحته فصار المرجع هو الدليل لا الالهام (قوله لايجوز العمل به) لا لنفسه ولا لغيره وكذا المراد فى مقابله من قوله يجوز العمل به لنفسه والاتباع لغيره وفى جواز العمل لنفسه اختلاف وادلتهم فى المبسوطة (قوله لقوله تعالى فا[illegible] جورها وتقواها) والجواب ان معنى الاية والهمها اى عرفها طريق الخير والش[illegible] بطريق التعلم وهى الآيات والحجج (قوله وقال النبى عليه السلام) هذا ا[illegible]يث والآية التى قبله ظاهر فى حق اصحاب هذا النور خاصة والمدعى كون الالهام حجة للمؤمنين اجمعين عند الاحتياج الى معرفة احكام الشرع (قوله وكذا الاثار) منها قوله عليه السلام لوابصة رضى الله عنها وقد سأله عن البر والاثم ضع يدك على صدرك فما حاك فى قلبك فدعه وان افتوك (والجواب ان الحديث ورد فى باب التقوى فيجب ترك مايريبه الى مالايريبه احتياطا واما ما ثبت حله بدليل فلايجوز تحريمه بشهادة قلبه وكذا

ماثبت حرمته بدليل فلا يحل تناوله بشهادة قلبه ونحن لاننكر الاحتياط بل اثبات الشرع به

(والفراسة) وهي ما (يقع بغير نظر في حجة والحكم مايثبت جبرا) شاء العبد او ابى وعند المعتزلة حكم الله تعالى ايانا اعلامه بكون الفعل واجبا اومندوبا اومباحا اوحراما (والدليل) وهو في الاصطلاح (مايتوصل بصحة النظر فيه الى العلم والحجة) وهي المأخوذة (من حج اذا غلب) سميت حجة لانها يغلب من قامت عليه والزمته حقا وهي مستعملة فيما كانت قطعيا اوغير قطعي (والبرهان نظيرها) اى نظير الحجة (وكذا البينة والعرف مااشتهر بشهادات العقول وتلقته الطبايع) السليمة (بالقبول والعادة مااستمر الناس عليه وعاودوه) مرة بعد اخرى

(قوله مايقع بغير نظر) الخ بل بنور انفسح في قلبه بعد المجاهدة وتصفية القلب ويقع به الترجيح بين القياسين المتعارضين اذ لقلب المؤمن نور يدرك به ماهو باطن لادليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله يقال من غض بصره عن المحارم وامسك نفسه من الشهوات وعمر وقته بدوام المراقبة وتعود اكل الحلال لم يخطأ فراسته (قيل انها وقع في دليل من قال الالهام حجة لا انها في المتفرقات اجيب بانا لاننكر كرامة الفراسة ولكنها لم نجعلها حجة لجهلنا انه من الله ام من الشيطان ام من النفس فثبت انها من المتفرقات تأمل

(قوله والدليل مايتوصل بصحة النظر فيه الى العلم) اى يتبين حقيقة الشيء عنده ليعتقد اوخيريته ليعمل وقوله بصحة النظر احتراز عما اذا كان النظر فاسدا لان الدليل على هذا التقدير كان فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصوليين (والنظر فيه استحضار احواله التي لها مدخل في المطلوب كالحدوث والامكان وقد يخص بالقطعي ويسمى الظني امارة (قوله تغلب من قامت عليه كانه لقوة سببيتها على غلبة من قامت عليه سميت حجة تسمية للسبب باسم المسبب ثم ان كان قصد كل واحد منهما في الاستدلال والمدافعة العناد والغلبة فمذموم وان كان القصد منها اظهار الحق فمحمود (قوله نظير الحجة) لكنه يستعمل في القطعي عند قوم قال الامام شمس الدين النظر البرهان في اللغة نظير الحجة وهو موضوع في الاصل لما يوجب العلم قطعا قال الله تعالى قل هاتوا برهانكم ولهذا قالوا في حده ماصحت به الدعوى وظهر به صدق المدعي وهذا هو الوجه الوجيه ولو قيل فيه بعض الكلام كذا في منافع الدقايق نقلا عن مشارق الانوار (قوله وكذا البينة) اى كالحجة وهي في اللغة مأخوذة من البيان وهو الظهور والاظهار اومن البينونة وهو الفصل سمي المعنى الظاهر الفاصل بين الحق والباطل بينة وهي في الاصل اسم لمايوجب العلم قطعا ثم في العرف صارت مستعملة في العلم القطعي والظني ولهذا سميت الشهادة في باب القضاء بينة وهي ليست بقاطعة نقله الشارح عن الميزان (ثم لما كان التقليد دليلا ايضا في العمليات والاعتقاديات عند بعض ناسب ان يبين مسائل التقليد اجمالا فالتقليد قبول قول الغير بلادليل ليس بحجة في اصول الدين ولا في فروعه لانه

قال القاضي ابو زيد ره للمناظرة شروط وآداب وركن وداعية وغرض اما الشروط فان يكون غرضهما الحق دون العناد وان يكون عالما بحقايق العربية بصر ا بالقواعد الفقهية والتاويلات للايات والاخبار وان يكون حافظا للنصوص والاخبار وان يكون من يجادل معه منصفا لاوقيحا ولاغليظا (واما الادب فتجتنب الاضطراب بما سوى اللسان عن الجوارح والاعتدال في خفض الصوت ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه والاعراض عن التعصب وقصد الانتقام والاحتراز عن التكلم في مجلس الشغب والتكلم في مجلس جماعة لايسمعون كلامه تكبرا لانه يوءدي الى الاستخفاف واذا استخف كل خاطره (واما الداعية فالسوال عن المسترشدين والابتلاء بوقوع حادثة شرعية يتضح حكمها بالمذكرات اووقوع مشكل في قاعدة اوفي مايتعلق بهما من الوسايل اوالحاجة الى معرفة توفيق بين دليلين متعارضين صورة وهذه المناظرات كلها سعي في احياء الشريعة وقال صلى الله عليه وسلم لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قولا فاني فيما لم يوح الى فمثلكما ولايخفى ان في مذاكرات العلماء في حل المشكلات اقوى درجة من جهاد الغزات مع الكفار وقال صلى الله عليه وسلم مداد العلماء يوزن بدم الشهداء واما الركن فاقامة الدليل الصحيح على ثبوت المدعى (واما الغرض فظهور الحق ليعتقد اوظهور خير ليعمل به وترك ضدهما وهو الباطل والشر انتهى صدق الاصول نقلا من العلامة ابي النصر

(قال الالهام) اى الهام غير الانبياء ليس بحجة على الغير واما الهام الانبياء عليهم السلام فهو حجة عليهم وعلى غيرهم لانه من اقسام الوحى الظاهر على قول ووحى خفى على قول (اعلم ان العلم قد يحصل فى القلب بلا مباشرة الاسباب كما كان لام موسى عليه الصلوة والسلام بقذف موسى فى التابوت على رواية وقد كان يحصل فى المنام كما كان لابراهيم عليه السلام لذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشاف فى تفسير قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله ان الكل يسمى وحيا ويخص الاول بالالهام ايضا فهذا هو المراد هنا (قال الامام حجة الاسلام العلم الحاصل بلا دليل يسمى الهاما وذلك اما بمشاهدة الملك الملقى فيسمى وحيا ويختص به الانبياء او بلا مشاهدة ملك يسمى الهاما ويختص بالاولياء (قوله الالقاء فى الروع) اى بلا كسب بالمعنى الاعم وهو صدور امر فى الشىء لا بالارادة التابعة لغرض ولا مع كراهة وكلفة وقال بعضهم هو لا يكون الا بالخير ويرد عليه قوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها ولذا اطلقه الشارح ولم يقيده بقوله بطريق الفيض (قوله ليس من اسباب المعرفة) بصحة الاحكام الشرعية اعتقادية كانت او عملية وفسادها حلية وحرمة وكراهة والدليل على ان الالهام ليس سببا للمعرفة ان الالهام يلتبس بالوسوسة والالهام من الملك والوسوسة من الشيطان وباب الملك باب واحد وابواب الشياطين لا ينضبط فى عدد وهواجس النفس واهوائها التى يعجز نطاق الحصر عن احاطتها كلها ابواب للشياطين ومعينها وقد جعل الله الهوى غالبا فى النفوس مشاغلا للعقول بعاجل المنافع والحظوظ فلا بد من موازنة ما الهم على ما اوحى اذا جمع فاذا المفيد الوحى او الاجماع وليس بالالهام كفاية بحال فلا يقوم حجة اصلا ذكره العلامة ابو النصر القورصوى (وايضا ان كل واحد يدعى انه الهم صحة قول نفسه وفساد قول خصمه فيؤدى الى القول بصحة الاديان المتناقضة (او يقال فى اظهار خطائهم انى الهمت ان الالهام لا يكون دليل صحة الاديان والمذاهب فان صح الهام هذا ثبت ان الالهام ليس بدليل الصحة فان لم يصح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن القول بصحة كل الالهام على الاطلاق ما لم يقم الدليل على صحته فصار المرجع هو الدليل لا الالهام (قوله لا يجوز العمل به) لا لنفسه ولا لغيره وكذا المراد فى مقابله من قوله يجوز العمل به لنفسه والاتباع لغيره وفى جواز العمل لنفسه اختلاف وادلتهم فى المبسوطة (قوله لقوله تعالى فا[illegible]جورها وتقواها) والجواب ان معنى الاية والهمها اى عرفها طريق الخير والش[illegible]طريق التعلم وهى الآيات والحجج (قوله وقال النبى عليه السلام) هذا ال[illegible]ديث والآية التى قبله ظاهر فى حق اصحاب هذا النور خاصة والمدعى كو[illegible] الالهام حجة للمؤمنين اجمعين عند الاحتياج الى معرفة احكام الشرع (قوله وكذا الاثار) منها قوله عليه السلام لوابصة رضى الله عنها وقد سأله عن البر والاثم ضع يدك على صدرك فما حاك فى قلبك فدعه وان افتوك (والجواب ان الحديث ورد فى باب التقوى فيجب ترك ما يريبه الى ما لا يريبه احتياطا واما ما ثبت حله بدليل فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه وكذا

ما

مائبت حرمته بدليل فلا يحل تناوله بشهادة قلبه ونحن لاننكر الاحتياط بل اثبات الشرع به

(والفراسة) وهى ما (يقع بغير نظر فى حجة والحكم مايثبت جبرا) شاء العبد اوابى وعند المعتزلة حكم الله تعالى ايانا اعلامه بكون الفعل واجبا اومندوبا اومباحا اوحراما (والدليل) وهو فى الاصطلاح (مايتوصل بصحة النظر فيه الى العلم والحجة) وهى المأخوذة (من حج اذا غلب) سميت حجة لانها يغلب من قامت عليه والزمته حقاوهى مستعملة فيما كانت قطعيا اوغير قطعى (والبرهان نظيرها) اى نظير الحجة (وكذا البينة والعرف مااشتهر بشهادات العقول وتلقته الطبايع) السليمة (بالقبول والعادة مااستمر الناس عليه وعاودوه) مرة بعد اخرى

(قوله مايقع بغير نظر) الخ بل بنور انفسخ فى قلبه بعد المجاهدة وتصفية القلب ويقع به الترجيح بين القياسين المتعارضتين اذ القلب المؤمن نور يدرك به ماهو باطن لادليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله يقال من غض بصره عن المحارم وامسك نفسه من الشهوات وعمر وقته بدوام المراقبة وتعود اكل الحلال لم يخطأ فراسته (قيل انها وقع فى دليل من قال الالهام حجة لا انها فى المتفرقات اجيب بانا لاننكر كرامة الفراسة ولكنها لم نجعلها حجة لجهلنا انه من الله ام من الشيطان ام من النفس فثبت انها من المتفرقات تأمل

(قوله والدليل مايتوصل بصحة النظر فيه الى العلم) اى يتبين حقيقة الشىء عنده ليعتقد اوخبريته ليعمل وقوله بصحة النظر احترازعما اذا كان النظر فاسدا لان الدليل على هذا التقدير كان فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصوليين (والنظر فيه استحضار احواله التى لها مدخل فى المطلوب كالحدوث والامكان وقد يختص بالقطعى ويسمى الظنى امارة (قوله تغلب من قامت عليه كانه لقوة سببيتها على غلبة من قامت عليه سميت حجة تسمية للسبب باسم المسبب ثم ان كان قصد كل واحد منهما فى الاستدلال والمدافعة العناد والغلبة فمذموم وان كان القصد منها اظهار الحق فمحمود (قوله نظير الحجة) لكنه يستعمل فى القطعى عند قوم قال الامام شمس الدين النظر البرهان فى اللغة نظير الحجة وهو موضوع فى الاصل لما يوجب العلم قطعا قال الله تعالى قل هاتوا برهانكم ولهذا قالوا فى حده ماصحت به الدعوى وظهر به صدق المدعى وهذا هو الوجه الوجيه ولو قيل فيه بعض الكلام كذا فى منافع الدقايق نقلا عن مشارق الانوار (قوله وكذا البينة) اى كالحجة وهى فى اللغة مأخوذة من البيان وهو الظهور والاظهار اومن البينونة وهو الفصل سمى المعنى الظاهر الفاصل بين الحق والباطل بينة وهى فى الاصل اسم لما يوجب العلم قطعا ثم فى العرف صارت مستعملة فى العلم القطعى والظنى ولهذا سميت الشهادة فى باب القضاء بينة وهى ليست بقاطعة نقله الشارح عن الميزان (ثم لما كان التقليد دليلا ايضا فى العمليات والاعتقاديات عند بعض ناسب ان يبين مسائل التقليد اجمالا فالتقليد قبول قول الغير بلا دليل ليس بحجة فى اصول الدين ولا فى فروعه لانه

قال القاضى ابو زيد رحمه للمناظرة شروط وآداب وركن وداعية وغرض اما الشروط فان يكون غرضهما الحق دون العناد وان يكون عالما بحقايق العربية بصيرا فى القواعد الفقهية والتاويلات للايات والاخبار وان يكون حافظا للنصوص والاخبار وان يكون من يجادل معه منصفا لا وقيحا ولا غليظا (واما الادب فتجتنب الاضطراب بما سوى اللسان عن الجوارح والاعتدال فى خفض الصوت ورفعه وحسن الاصغاء الى كلام صاحبه والاعراض عن الغضب وقصد الانتقام والاحتراز عن التكلم فى مجلس الشغب والتكلم فى مجلس جماعة لايسمعون كلامه تكبرا لانه يؤدى الى الاستخفاف واذا استخف كل خاطره (واما الداعية فالسوال عن المسترشدين والابتلاء بوقوع حادثة شرعية يتضح حكمها بالمذكرات اووقوع مشكل فى قاعدة اوفى مايتعلق بهما من الوسايل اوالحاجة الى معرفة توفيق بين دليلين متعارضين صورة وهذه المناظرات كلها سعى فى احياء الشريعة وقال صلى الله عليه وسلم لابى بكر وعمر رضى الله عنهما قولا فانى فيما لم يوح الى فمثلكما ولا يخفى ان فى مذاكرات العلماء فى حل المشكلات اقوى درجة من جهاد الغزات مع الكفار وقال صلى الله عليه وسلم مداد العلماء يوزن بدم الشهداء واما الركن فاقامة الدليل الصحيح على ثبوت المدعى (واما الغرض فظهور الحق ليعتقد اوظهور خير ليعمل به وترك ضدهما وهو الباطل والشر انتهى صدق الاصول نقلا من العلامة ابى النصر

تعالى رد على المقلدين بقوله اولو كان آباءهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون وايمان المقلد صحيح في القول المختار لا لكونه مقلدا بل لانه وقع تصديقه حقا اتفاقا من غير قصد على طلب الحقيقة بسبب من اسباب العلم باعتبار صحة مذهب امامه واجمع العلماء على ان المقلد عاص بترك الاستدلال (ويحل التقليد في الفروع الشرعية للعوام والمتفقهة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد في القول المختار من الحنفية والشافعية ولكن عليهم ان يقلدوا من هو اعلم عندهم واورع بالسماع عمن يوثق بقوله والتمسك في الاصول بالكتاب والسنة وما اجمع عليه الصحابة والتابعون وغيرهم من الائمة المجتهدين وفي الفروع بالاحوط ثم الاوثق دليلا ثم بقول من يظن انه اعلم واورع كابي حنيفة عندنا (ويجوز نقل الحديث من الكتب المعتمدة التي اشتهرت العمل بمضمونه والاحتجاج به ولا يشترط ان يكون له به رواية الى موءلفها (قال ابن البرهان ذهب الفقهاء كافة الى انه لا يتوقف العمل بالحديث على سماعه بل اذا صحت عنده النسخة من السنن جاز له العمل به ونقلوا عن اصحابنا انه لا يحل لاحد ان يفتي بقولنا حتى يعلم من اين قلنا ولذلك ترى اصحابنا الحنفية كثيرا ما يفتون بخلاف قول الامام فانهم بما لاح لهم من الاحوط ثم الاوثق دليلا واوفق قوله اولا ثم بقوله لكنهم يضيفون الجواب اليه خوفا عن الافتراء على الله بتحريم الحلال او تحليل الحرام قالوا كل احد قد يؤخذ بقوله وقد يترك الا المعصوم فعليك الاخذ بالكتاب والسنة فان لم تجد فيهما ولم تقدر على الاجتهاد والاستنباط عنهما فيحل لك التمسك بقول الاعلم والاورع والا فلا معارضة بين ما ثبت بالوحي وغيره وقد جاز استتار الحديث عن اجلة الصحابة فضلا عن الائمة كذا في شرح العلامة ابي النصر وقد نقل الشيخ الوالد سلمه الله بتمامه هذا آخر ما اوردناه في هذا المختصر وفقه الله العمل بموجب مضمونه وجعله له ذخرا نافعا وخيرا باقيا بالاستعمال والانتفاع به في ايادي الطالبين بحرمة جميع الانبياء والمرسلين وانا الفقير تراب اقدام النقشبندي عبد الرحمن بن عطاء الله بن محمد بن فيض الله البلغاري مولدا والباركندي موطنا وقد تم يوم الاربعاء بعد الظهر في خمسة من ذي القعدة سنة احد عشر وثلثمائة والف من هجرة من له العز والشرف وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله واصحابه اجمعين *

ثم اذا عمل في مسئلة بقول امام هل له العمل بقول غيره ام لا فقال الغزالي لا يجوز ان ينقل عن مذهب امامه الى مذهب امام آخر بهوى النفس ويجوز عند الضرورة (وفي بعض اصول الحنفية اذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة فليس له الرجوع عنه الى غيره اتفاقا واما في حكم مسئلة اخرى فهل يجوز له ان يقلد غيره فالمختار جوازه وذهب بعض الحنفية الى منع الانتقال الى مطلقا وتحكم بان المنتقل بالاجتهاد والبرهان اثم يستحق التعذير وبدونه اولى وقال ابن الهمام لا نص لاحد في تقليد مجتهد فلكل ان يقلد في اي مسئلة لاي مجتهد شاء وينقل عن الامدي وابن الحاجب من عمل في مسئلة بقول امام ليس له العمل فيها بقول غيره اتفاقا قال المناوي اذا اعتقد مذهب الغير يجوز الانتقال عملا بالراجح وكذا ان قصد الرخصة فيما دعته اليها حاجة او ارهقة ضرورة واما اذا قصد مطلق الترخص فلا يجوز لانه متبع لهواه لا لدينه فان عمل بتقليد امام في مسئلة كحنفي يدعي شفعة جوار فيأخذ على مذهب ابي حنيفة ره ثم تستحق عليه فيريد تقليد الشافعي يمنع الانتقال لزيادة فحشه وكلام الامدي وابن الحاجب نزل عليه صدق الاصول

مختصر المنار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم اعلم ان اصول الشرع الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس (اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول عن النبى عليه السلام نقلا متواترا (وهو نظم ومعنى (واقسامها اربعة (الاول فى وجوه النظم لغة وصيغة وهو الخاص والعام والمشترك والمأول (والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وهو اربعة ايضا ويقابلها اربعة اخرى والقسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة ايضا (والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد وهو اربعة ايضا وينقسم هذه الى اربعة اخرى باعتبار معرفة معانيها ومواضعها وترتيبها واحكامها (وهو ماوضع لمعنى معلوم على الانفراد جنسا اونوعا اوعينا (وحكمه تناول المخصوص قطعا (ولا يحتمل البيان (ومنه الامر ويختص بصيغة لازمة فلايكون الفعل موجبا وموجبه الوجوب بعد الحظر اوقبله ولا يقتضى التكرار ولا يحتمله سواء تعلق بشرط اواختص بوصف فيقع بناؤه على اقل جنسه ويحتمل كله على الصحيح (وحكمه نوعان اداء وهو اقامة الواجب به (وقضاء وهو تسليم مثله به ويتبادلان مجازا ويؤديان بنيتهما فى الصحيح ويجبان بسبب واحد عند الجمهور (وانواع الاداء ثلثة كامل وهو مايؤدى بوصفه كماشرع وقاصر وهو الناقص عن صفته وشبيه بالقضاء (وانواع القضاء ثلاثة بمثل معقول وغير معقول وقضاء بمعنى الاداء (والحسن لازم للمأمور به امالمعنى فى عينه وهو نوعان احدهما لمعنى فى وصفه وملحق بهذا القسم مشابه للحسن لمعنى فى غيره والنوعين واحد (واما لمعنى فى غيره (وهو نوعان ايضا احدهما مالايؤدى بالمأمور به والاخر مايؤدى به وحكمهما واحد ايضا (ثم الامر نوعان مطلق فلا يوجب الاداء على الفور على الصحيح ومقيد به (وهو انواع الاول انيكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة ومن حكمه اشتراط نية التعيين فلايسقط بضيق الوقت ولايتعين الابالاداء كالحانث والثانى انيكون الوقت معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان ومن حكمه نفى غيره فيه فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء فى الوصف الافى المسافر فانه ينوى واجبا آخر عند ابيحنيفة ره (وفى النفل عنه روايتان ويقع صوم المريض عن الفرض فى الصحيح (والثالث انيكون الوقت معيارا للمؤدى لاسببا له كقضاء شهر رمضان وشرط فيه التعيين (ولا يحتمل الفوات بالتأخير (والرابع انيكون مشكلا كالحج ومن حكمه تعيين ادائه فى اشهر الحج

(فصـــل) والكفار مخاطبون بالامر بالايمان بناء على عهد الماضى باجماع الفقهاء وبالمشروعات من العقوبات وبالمعاملات لاباداء مايحتمل السقوط من العبادات فى الصحيح (ومنه النهى وهو ينقسم فى صفة القبح كالامر فى صفة الحسن الاول ماقبح لمعنى فى عينه وضعا اوشرعا والثانى لمعنى فى غيره وصفا اومجاورا والنهى عن الافعال الحسية من الاول وعن الشرعية

من الثانى (وقد اختلف العلماء فقال بعضهم الامر بالشئ نهى عن ضده وبالعكس والمختار انه يقتضى كراهة ضده وضد النهى كسنة واجبة (والعام ما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله بعمومه قطعا حتى جاز نسخ الخاص به ويكون بالصيغة والمعنى ويكون بالمعنى وحده (والمشترك وهو ما يتناول افرادا مختلفة الحدود بالبدل (وحكمه التأمل فيه ليترجح بعض وجوهه للعمل به ولا عموم له (والمأول وهو ما يترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى وحكمه العمل به على احتمال الغلط ❁ الثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وهو اربعة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بصيغته وحكمه وجوب العمل بما ظهر منه (والنص وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر من المتكلم وحكمه وجوب العمل بما اتضح على احتمال تأويل (والمفسر وهو ما ازداد وضوحا على النص من غير احتمال تأويل وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ (والمحكم وهو ما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل وحكمه الوجوب من غير احتمال (ولهذه اربعة تقابلها (خفى وهو ما خفى المراد بعارض يحتاج الى الطلب وحكمه النظر فيه لاظهار ان خفاءه لزيادته او نقصانه (ومشكل وهو فوق الخفى لاحتياج الطلب والتأمل وحكمه اعتقاد حقية المراد الى ان يتبين بالطلب والتأمل (ومجمل وهو ما اشتبه مراده فاحتاج الى الاستفسار وحكمه التوقف الى ان يتبين مراده من المجمل (ومتشابه وهو ما لم يرجع مراده لشدة خفائه وحكمه التوقف فيه ابدا مع اعتقاد حقية المراد به ❁ الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة (الحقيقة وهى اسم لما اريد به ما وضع له (والمجاز وهو اسم لما اريد به غير ما وضع له (ومن حكمهما استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد ومتى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز (وتترك الحقيقة بدلالة العادة وبدلالة محل الكلام ومعنى يرجع الى المتكلم وسياق نظم وبدلالة اللفظ نفسه (والصريح وهو ما ظهر مراده بينا وحكمه ثبوت موجبه مستغنيا عن العزيمة (والكناية وهى ما لم يظهر المراد به الا بقرينة حقيقة كان او مجازا وحكمها عدم العمل بها بدون نية او ما يقوم مقامها والاصل فى الكلام هو الصريح وفى الكناية قصور باعتبار اشتباه المراد ❁ الرابع فى معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم وهى اربعة ايضا (الاول الاستدلال بعبارة النص وهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له (وباشارته وهو العمل بما ثبت بنظمه لغة وهما سواء فى ايجاب الحكم (الاول احق عند التعارض وللاشارة عموم كالعبارة والثابت بدلالته هو ما ثبت بمعناه لغة (والثابت بدلالته كالثابت بعبارته واشارته الا عند التعارض والثابت به لا يحتمل التخصيص (والثابت باقتضائه وهو ما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه عليه (والتنصيص على الشئ لا يدل على التخصيص (والمطلق لا يحمل على المقيد والقران فى النظم لا يوجب القران فى الحكم (فصل) المشروعات نوعان احدهما عزيمة

وهى

وهى اربعة انواع هى اصول الشرع الشريف فرض وهوماثبت لزومه بدليل قطعى لاشبهة فيه وحكمه اللزوم تصديقا بالقلب فيكفر جاحده وعملا فيفسق تاركه بغير عذر (وواجب هوماثبت لزومه اتيانا اوتركا بدليل فيه شبهة (وحكمه اللزوم عملا فيفسق تاركه ولايكفر جاحده والسنة وهى الطريقة المسلوكة فى الدين (وحكمها المثوبة باقامتها من غير افتراض ولاوجوب (ونفل وهوما زاد على العبادات (وحكمه اثابة فاعله ولامعاقبة لتاركه ويلزم النفل بالشروع والتطوع مثله (ومباح وهوماليس لفعله ثواب ولالتركه عقاب (والثانى رخصة هى ماتغير من عسر ليسر بعذر

(فصــــل) وللاحكام المشروعة بالامر والنهى باقسامها اسباب فسبب وجوب الايمان حدوث العالم الذى هو علم على وجود الصانع وسبب وجوب الصلوة الوقت والزكوة ملك المال والصوم ايام شهر رمضان وزكوة الفطر رأس يمونه ويلى عليه (والحج بيت الله والعشر والخراج الارض النامية تحقيقا اوتقديرا والطهارة الصلوة ❁ بـاب بيـان اقسام السنة السنة هى المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا وبيان وجوه اتصالها بنا اقسام منها المتواتر وهو الكامل الذى رواه قوم لايحصى عددهم ولايتوهم تواطئهم على الكذب (وحكمه انه يوجب اليقين (والمشهور وهو الذى فى اتصاله شبهة وهو انتشر من الآحاد حتى صار كالمتواتر (والمنقطع وهو نوعان ظاهر وباطن فالظاهر هو المرسل من الاخبار وهو منقطع الاسناد وهو على اربعة اوجه احدها ما ارسله الصحابى وهو مقبول بالاجماع والثانى ما ارسله القرن الثانى وهو حجة عند الحنفية والثالث ما ارسله العدل فى كل عصر وهـو حجة عند الكرخى (والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه فلاشبهة فى قبوله عند من يقبل المرسل (والباطن على وجهين (احدهما المنقطع لنقص الناقل والثانى المنقطع بدليل معارض (والثالث ماجعل الخبر حجة فان كان من حقوق الله تعالى خالصا يكون الخبر حجة فيها الا ان يكون من العقوبات ففيه خلاف الكرخى رحمه الله وان كان من حقوق العباد فيشترط فيه شرايط الاخبار وان لم يكن فيه الزام يثبت باخبار الاحاد وان كان الزام من وجه دون وجه شرط فيه العدد او العدالة (والرابع فى بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام متحتم الصدق وحكمه اعتقاده والائتمار به وقسم متحتم الكذب وحكمه اعتقاد بطـلانه وقسم يحتملهما (وحكمه التوقف فيه وقسم يترجح احد احتماليه وحكمه العمل به دون اعتقاد حقيته (فصــــل فى التعارض واذا وقع التعارض بين الحجتين فحكمهما بين الايتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة او القياس وبين القياسين ان امكن ترجح

احدهما يعمل به والا فيعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه واذا كان فى احد الخبرين زيادة والراوى واحد يؤخذ بالمثبت للزيادة واذا اختلف الراوى جعل كالخبرين وعملا بهما عملا بحسب الامكان كما مر فى الحكمين (وهذه الحجج تحتمل البيان ويكون للتقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص وذلك يقع موصولا ومفصولا وللتفسير وهو بيان المجمل والمشترك ويكون للتغيير وهو التعليق بالشرط والاستثناء ويصح موصولا فقط ويكون للضرورة وهو نوع بيان بما لم يوضع له وللتبديل وهو النسخ ويجعل فى حق الشارع بيانا لمدة الحكم المطلق المعلوم عند الله تعالى والقياس لا يصلح ان يكون ناسخا ويجوز نسخ كل من الكتاب والسنة بالاخر ويجوز نسخ الحكم والتلاوة جميعا ويجوز نسخ احدهما ويجوز نسخ وصف الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك كالزيادة على النص فصل ومما يتصل بالسنن افعال النبى صلى الله عليه وسلم وهى اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض والصحيح ان كل ما علم وقوعه منها على وجه يقتدى به كما وقع وما لا فمباح والصحيح ان شرايع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله تعالى اورسوله من غير انكار انه شريعة لرسولنا عليه السلام وتقليد الصحابى رضى الله عنهم واجب يترك به القياس ويجوز تقليد التابعى الذى ظهرت فتواه فى زمن الصحابة على الاصح ❊ باب الاجماع قال العلماء اجماع هذه الامة حجة موجبة للعمل وللاجماع مراتب واعلى مراتبه اجماع الصحابة نصا ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر خلاف من سبقهم ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف واختلاف الائمة على اقوال اجماع على ان ما عداها باطل (وقيل هذا فى الصحابة خاصة ❊ باب القياس وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الاخر وشرطه ان لا يكون المقيس عليه مخصوصا بحكمه بنص آخر وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان (وركنه ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه بوجوده فيه ❊ فصل وشرط الاجتهاد ان يحوى علم الكتاب بمعانيه ووجوهه وعلم السنة بطرقها ووجوه القياس مع شرايطه وحكمه الاصابة بغالب الرأى ❊ فصل الاحكام المشروعة التى تثبت بهذه الحجج وهى حقوق الله تعالى وحقوق العباد خالصة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف كالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار اصلا مستقلا فى حق نفسه وخلفا عن التصديق فى احكام الدنيا (والثانى ما يتعلق به الاحكام المشروعة وهو اربعة منها سبب وهو اقسام منها سبب حقيقى وهو ما يكون طريقا الى الحكم من غير

ان

ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معانى العلل (والثانى سبب مجازى كاليمين بالله تعالى ونحوها والايجاب المضاف فسبب للحال وهو العلل والعلة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء وهو اقسام (والشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب (والعلامة وهى ما يعرف الوجود كالاحصان ﴿ فصل ﴾ فى الاهلية المعتبر فيها العقل ومعترضاتها نوعان سماوى من قبل الله تعالى كالصغر والجنون والنسيان والنوم والرق والعته والحيض والنفاس والمرض والموت ومكتسب كالجهل والسفه والسكر والهزل والسفر والخطأ والاكراه والحرمات انواع منها مالا رخصة فيه ومنها ما يحتمل السقوط وما يحتمله ولا تسقط بعذر (فصل) فى المتفرقات الالهام ليس بحجة وقال بعض الصوفية انه فى حق احكام الشرع حجة (والفراسة مايقع بغير نظر فى حجة والحكم ما يثبت جبرا (والدليل ما يتوصل بصحة النظر فيه الى العلم (والحجة من حج اذا غلب والبرهان نظيرها وكذا البينة والعرف ما اشتهر بشهادات العقول وتلقته الطبايع بالقبول والعادة ما استمر الناس عليه وعاودوه

﴿ تمت تمام ﴾




VETUS & TESTA-
NOVUM MENTUM
DEI·SUB·NUMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY



